# 神话学：生食和熟食

MYTHOLOGIQUES: LE CRU ET LE CUIT

列维-斯特劳斯文集 3

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯 著
Claude Lévi-Strauss

中国人民大学出版社

列维－斯特劳斯文集




列维-斯特劳斯文集

# 3 神话学：
## 生食和熟食

# MYTHOLOGIQUES:
# LE CRU ET LE CUIT

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯 / 著
Claude Lévi-Strauss
周昌忠 / 译



中国人民大学出版社

**图书在版编目（CIP）数据**

神话学：生食和熟食/（法）克洛德·列维-斯特劳斯著；周昌忠译.
北京：中国人民大学出版社，2007
（列维-斯特劳斯文集；3）
ISBN 978-7-300-07775-8

Ⅰ. 神…
Ⅱ. ①克…②周…
Ⅲ. 神话-研究
Ⅳ. B932

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2006）第 156920 号

本书的出版经由法国文化部出版中心资助
列维-斯特劳斯文集 ③
**神话学：生食和熟食**
［法］克洛德·列维-斯特劳斯　著
周昌忠　译

| | | | |
|---|---|---|---|
| **出版发行** | 中国人民大学出版社 | | |
| **社　　址** | 北京中关村大街 31 号 | **邮政编码** | 100080 |
| **电　　话** | 010－62511242（总编室） | | 010－62511398（质管部） |
| | 010－82501766（邮购部） | | 010－62514148（门市部） |
| | 010－62515195（发行公司） | | 010－62515275（盗版举报） |
| **网　　址** | http://www.crup.com.cn | | |
| | http://www.ttrnet.com（人大教研网） | | |
| **经　　销** | 新华书店 | | |
| **印　　刷** | 北京华联印刷有限公司 | | |
| **规　　格** | 148 mm×210 mm　32 开本 | **版　　次** | 2007 年 1 月第 1 版 |
| **印　　张** | 16.5 插页 5 | **印　　次** | 2007 年 1 月第 1 次印刷 |
| **字　　数** | 399 000 | **定　　价** | 47.00 元（精装） |
| | | | 32.00 元（平装） |

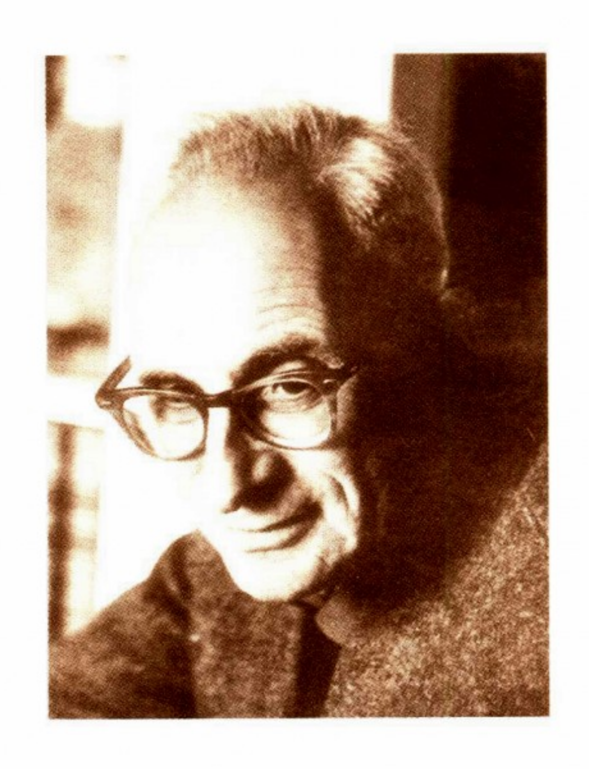
欣悉我的著作系列即将在中国人民大学出版社出版，结构主义人类学理论亦将在有着悠久文明历史的中国继续获得系统的研究，对此我十分高兴。值此之际，谨祝中国的社会科学取得长足进步。

Claude Lévi-Strauss

克洛德·列维-斯特劳斯

2006年1月13日

于法兰西学院社会人类学研究所



克洛德·列维-斯特劳斯

# 总　序

克洛德·列维-斯特劳斯为法兰西学院荣誉退休教授，法兰西科学院院士，国际著名人类学家，法国结构主义人文学术思潮的主要创始人，以及当初五位“结构主义大师”中今日唯一健在者。在素重人文科学理论的法国文化中，第二次世界大战后两大“民族思想英雄”之代表应为：存在主义哲学家萨特和结构主义人类学家列维-斯特劳斯。“列维-斯特劳斯文集”（下称“文集”）中文版在作者将届百岁高龄之际由中国人民大学出版社出版，遂具有多方面的重要意义。简言之，“文集”的出版标志着中法人文学术交流近年来的积极发展以及改革开放政策实施以来中国人文社会科学所取得的一项重要学术成果，同时也显示出中国在与世界学术接轨的实践中又前进了一大步。关于作者学术思想的主旨和意义，各位译者均在各书译后记中作了介绍。在此，我拟略谈列维-斯特劳斯学术思想在西方人文社会科学整体中所占据的位置及其对于中国人文社会科学现代化发展所可能具有的意义。

列维-斯特劳斯的学术思想在战后西方人文社会科学史上占有独特的地位，其独特性首先表现在他作为专业人类学家和作为结构主义哲学家所具有的双重身份上。在人类学界，作为理论人类学家，

50年来其专业影响力几乎无人可及。作为“结构主义哲学家”，其声势在结构主义运动兴盛期间竟可直逼萨特，甚至曾一度取而代之。实际上，他是20世纪六七十年代法国结构主义思潮的第一创始人，其后结构主义影响了法国甚至西方整整一代文化和学术的方向。比萨特更为重要之处则表现在，其影响不限于社会文化思潮方面，而是同时渗透到人文社会科学的各个专业领域，并已成为许多学科的重要理论和方法论的组成部分。可以说，列维-斯特劳斯的结构主义在诸相关学科领域内促成了各种多学科理论运作之交汇点，以至于以其人类学学科为中心可将其结构理论放射到许多其他相关学科中去；同时作为对传统西方哲学的批评者，其理论方法又可直接影响人文社会科学的认识论思考。

当然，列维-斯特劳斯首先是一位人类学家。在法国学术环境内，他选择了与英美人类学更宜沟通的学科词 anthropology 来代表由自己所创新的人类学—社会学新体系，在认识论上遂具有重要的革新意义。他企图赋予“结构人类学”学科的功能也就远远超过了通常人类学专业的范围。一方面，他要将结构主义方法带入传统人类学领域；而另一方面，则要通过结构人类学思想来影响整个人文社会科学的方向。作为其学术思想总称的“结构人类学”涉及众多学科领域，大致可包括：人类学、社会学、考古学、语言学、哲学、历史学、心理学、文学艺术理论（以至于文艺创作手法），以及数学等自然科学……结果，20世纪60年代以来，他的学术思想不仅根本转变了世界人类学理论研究的方向，而且对上述各相关学科理论之方向均程度不等地给予了持久的影响，并随之促进了现代西方人文社会科学整体结构和方向的演变。另外，作者早年曾专修哲学，其人类学理论具有高度的哲学意义，并被现代哲学界视为战后法国代表性哲学家之一。他的哲学影响力并非如英美学界惯常所说的那样，仅限于那些曾引起

争议的人生观和文化观方面，而是特别指他对现代人文社会科学整体结构进行的深刻反省和批评。后者才是列维-斯特劳斯学术理论思想的持久性价值所在。

在上述列举的诸相关学科方法论中，一般评论者都会强调作者经常谈到的语言学、精神分析学和马克思哲学对作者结构人类学和神话学研究方式所给予的重大影响。就具体的分析技术面而言，诚然如是。但是，其结构主义人类学思想的形成乃是与作者对诸相关传统学科理论方向的考察和批评紧密相连的。因此更加值得我们注意的是其学术思想形成过程中所涉及的更为深广的思想学术背景。这就是，结构人类学与20世纪处于剧烈变动中的法国三大主要人文理论学科——哲学、社会学和历史学——之间的互动关系。作者正是在与此三大学科系列的理论论辩中形成自己的结构人类学观念的。简言之，结构人类学理论批评所针对的是：哲学和神学的形而上学方向，社会学的狭义实证主义（个体经验主义）方向，以及历史学的（政治）事件史方向。所谓与哲学的论辩是指：反对现代人文社会科学继续选择德国古典哲学中的形而上学和本体论作为各科学术的共同理论基础，衍生而及相关的美学和伦理学等部门哲学传统。所谓与社会学的论辩是指：作者与法国社会学和英美人类学之间的既有继承又有批判的理论互动关系。以现代“法国社会学之父”迪尔凯姆（Emile Durkheim）为代表的“社会学”本身即传统人种志学（ethnography）、人种学（ethnology）、传统人类学（anthropology）、心理学和语言学之间百年来综合互动的产物；而作为部分地继承此法国整体主义新实证社会学传统的列维-斯特劳斯，则是在扩大的新学术环境里进一步深化了该综合互动过程。因此作者最后选用“结构人类学”作为与上述诸交叉学科相区别的新学科标称，其中蕴含着深刻的理论革新意义。所谓与历史学的论辩是指：在历史哲学

和史学理论两方面作者所坚持的历史人类学立场。作者在介入法国历史学这两大时代性议题时，也就进一步使其结构人类学卷入现代人文社会科学认识论激辩之中心。前者涉及和萨特等历史哲学主流的论辩，后者涉及以年鉴派为代表的150年来有关“事件因果”和“环境结构”之间何者应为“历史性”主体的史学认识论争论。

几十年来作者的结构人类学，尽管在世界上影响深远，却也受到各方面（特别是一些美国人类学和法国社会学人士）的质疑和批评，其中一个原因似乎在于彼此对学科名称，特别是“人类学”名称的用法上的不同。一般人类学家的专业化倾向和结构人类学的“泛理论化”旨趣当然会在目标和方法两方面彼此相异。而这类表面上由于学科界定方式不同而引生的区别，却也关系到彼此在世界观和认识论方面的更为根本的差异。这一事实再次表明，列维-斯特劳斯的人类学思想触及了当代西方人文理论基础的核心领域。与萨特以世界之评判和改造为目标的“社会哲学”不同，素来远离政治议题的列维-斯特劳斯的“哲学”，乃是一种以人文社会科学理论结构调整为目的的“学术哲学”。结构主义哲学和结构人类学，正像20世纪西方各种人文学流派一样，都具有本身的优缺点和影响力消长的过程。就法国而言，所谓存在主义、结构主义、后结构主义的“相互嬗替”的历史演变，只是一种表面现象，并不足以作为评判学派本身重要性的尺度。当前中国学界更不必按照西方学术流派演变过程中的一时声誉及影响来判断其价值。本序文对以列维-斯特劳斯为首的结构主义的推崇，也不是仅以其在法国或整个西方学界中时下流行的评价为根据的，而是按照世界与中国的人文社会科学整体革新之自身需要而加以评估的。在研究和评判现代西方人文社会科学思想时，需要区分方向的可取性和结论的正确性。前者含有较长久的价值，后者往往随着社会和学术条件的变迁而不断有所改变。思想史研究者均宜于在学者具体结

论性话语中体察其方向性含义，以最大限度地扩大我们的积极认知范围。今日列维-斯特劳斯学术思想的价值因此不妨按照以下四个层面来分别评定：作为世界人类学界的首席理论代表；作为结构主义运动的首席代表；作为当前人文社会科学理论现代化革新运动中的主要推动者之一；作为中国古典学术和西方理论进行学术交流中的重要方法论资源之一。

20世纪90年代以来，适逢战后法国两大思想运动“大师凋零”之会，法国学界开始了对结构主义时代进行全面回顾和反省的时期，列维-斯特劳斯本人一生的卓越学术贡献重新受到关注。自著名《批评》杂志为其九十华诞组织专辑之后，60年代初曾将其推向前台的《精神》期刊2004年又为其组编了特刊。我们不妨将此视作列维-斯特劳斯百岁寿诞“生平回顾”纪念活动之序幕。2007年夏将在芬兰举办的第9届国际符号学大会，亦将对时届百龄的作者表达崇高的敬意。凡此种种均表明作者学术思想在国际上所享有的持久影响力。列维-斯特劳斯和结构主义的学术成就是属于全人类的，因此也将在不断扩展中的全人类思想范围内，继续参与积极的交流和演变。

作为人类文化价值平等论者，列维-斯特劳斯对中国文化思想多次表示过极高的敬意。作者主要是通过法国杰出汉学家和社会学家格拉内（Marcel Granet）的著作来了解中国社会文化思想的特质的。两人之学同出迪尔凯姆之门，均重视对文化现象进行整体论和结构化的理论分析。在2004年出版的《列维-斯特劳斯纪念文集》（L'Herne出版社，M. Izard主编）中有Yves Goudineau撰写的专文《列维-斯特劳斯，格拉内的中国，迪尔凯姆的影子：回顾亲属结构分析的资料来源》。该文谈到列维-斯特劳斯早年深受格拉内在1939年《社会学年鉴》发表的专著的影响，并分析了列维-斯特劳斯如何从格拉内的“范畴”（类别）概念发展出了自己的“结构”概念。顺便指出，该纪

念文集的编者虽然收进了几十年来各国研究列维-斯特劳斯思想的概述，包括日本的和俄罗斯的，却十分遗憾地遗漏了中国的部分。西方学术界和汉学界对于中国当代西学研究之进展，了解还是十分有限的。

百年来中国学术中有关各种现代主题的研究，不论是政经法还是文史哲，在对象和目标选择方面，已经越来越接近于国际学术的共同标准，这是社会科学和自然科学全球化过程中的自然发展趋势。结构主义作为现代方法论之一，当然也已不同程度上为中国相关学术研究领域所吸纳。但是，以列维-斯特劳斯为首的法国结构主义对中国学术未来发展的主要意义却是特别与几千年来中国传统思想、学术、文化研究之现代化方法论革新的任务有关的。如我在为《国际符号学百科全书》（柏林，1999）撰写的“中国文化中的记号概念”条目和许多其他相关著述中所言，传统中国文化和思想形态具有最突出的“结构化”运作特征（特别是“二元对立”原则和程式化文化表现原则等思考和行为惯习），从而特别适合于运用结构主义符号学作为其现代分析工具之一。可以说，中国传统“文史哲艺”的“文本制作”中凸显出一种结构式运作倾向，对此，极其值得中国新一代国学现代化研究学者关注。此外，之所以说结构主义符号学是各种现代西方学术方法论中最适合中国传统学术现代化工作之需要者，乃因其有助于传统中国学术思想话语（discourse）和文本（text）系统的“重新表述”，此话语组织重组的结果无须以损及话语和文本的原初意涵为代价。反之，对于其他西方学术方法论而言，例如各种西方哲学方法论，在引入中国传统学术文化研究中时，就不可避免地会把各种相异的观点和立场一并纳入中国传统思想材料之中，从而在中西比较研究之前就已“变形”了中国传统材料的原初语义学构成。另一方面，传统中国文史哲学术话语是在前

科学时代构思和编成的，其观念表达方式和功能与现代学术世界通行方式非常不同，颇难作为“现成可用的”材料对象，以供现代研究和国际交流之用。今日要想在中西学术话语之间（特别是在中国传统历史话语和现代西方理论话语之间）进行有效沟通，首须解决二者之间的“语义通分”问题。结构主义及其符号学方法论恰恰对此学术研究目的来说最为适合。而列维-斯特劳斯本人的许多符号学的和结构式的分析方法，甚至又比其他结构主义理论方法具有更直接的启示性。在结构主义研究范围内的中西对话之目的绝不限于使中国学术单方面受益而已，其效果必然是双向的。中国研究者固然首须积极学习西方学术成果，而此中西学术理论“化合”之结果其后必可再反馈至西方，以引生全球范围内下一波人类人文学术积极互动之契机。因此，“文集”的出版对于中国和世界人文社会科学方法论全面革新这一总目标而言，其意义之深远自不待言。

“文集”组译编辑完成后，承蒙中国人民大学出版社约我代为撰写一篇“文集”总序。受邀为中文版“列维-斯特劳斯文集”作序，对我来说，自然是莫大的荣幸。我本人并无人类学专业资格胜任其事，但作为当代法国符号学和结构主义学术思想史以及中西比较人文理论方法论的研究者，对此邀请确也有义不容辞之感。这倒不是由于我曾在中国最早关注和译介列维-斯特劳斯的学术思想，而是因为我个人多年来对法国人文结构主义思潮本身的高度重视。近年来，我在北京（2004）、里昂（2004）和芬兰伊马特拉（2005）连续三次符号学国际会议上力倡此意，强调在今日异见纷呈的符号学全球化事业中首应重估法国结构主义的学术价值。而列维-斯特劳斯本人正是这一人文科学方法论思潮的主要创始人和代表者。

结构主义论述用语抽象，“文集”诸译者共同努力，完成了此项难度较大的翻译工作。但在目前学术条件下，并不宜于对译名强行

统一。在一段时间内，容许译者按照自己的理解来选择专有名词的译法，是合乎实际并有利于读者的。随着国内西学研究和出版事业的发展，或许可以在将来再安排有关结构主义专有名词的译名统一工作。现在，“文集”的出版终于为中国学界提供了一套全面深入了解列维-斯特劳斯结构主义思想的原始资料，作为法国结构主义的长期研究者，我对此自然极感欣慰，并在此对“文集”编辑组同仁和各卷译者表示诚挚祝贺。

李幼蒸 2005 年 12 月

国际符号学学会（IASS）副会长

中国社会科学院世界文明研究中心特约研究员



# 译者序

列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss，1908—　）在西方现代哲学上占有“结构主义之父”的重要地位。哲学结构主义的兴起公认肇始于列维-斯特劳斯《野性的思维》（La persée sauvage）的问世（1962年）。如果说，就他个人的学术生涯而言，这个思潮的形成相应于他从文化人类学家向哲学家过渡的过程，那么，《野性的思维》只是这个过程的开端，而其完成则是这四卷本的《神话学》（My thologiques）（1964—1971年）。这部书标志着哲学结构主义的真正确立。

第一卷是《生食和熟食》（Le cru et le cuit）。在这一卷里可以看出作者开创哲学结构主义的思路和方法。哲学结构主义是他把瑞士语言学家索绪尔（F. de Saussure，1857—1913年）的结构语言学和他自己的文化人类学相结合的产物。他的文化人类学工作乃是采取田野考察方式的种族志（ethnography，又译“民族志”、“人种志”）研究，通过实地观察记录和采集原始社区的神话来研究原始社会的文化、制度和风俗等。

他不是从道德教化方面来诠释神话，而是运用结构语言学的符号学（semiotics）方法分析神话。这种语言分析揭示，不仅个别神话，而且巴西内地原始社区的全部神话所构成的整体皆有一定的形式结构。这些神话结成转换关系，并且表现出同构性（iso-

morphisme)，也即具有相同的形式结构。各个神话运用各种不同代码：感觉的、社会的、美学的和天文的，传递不同的消息，但展示了同样的骨架 (armature)。这种形式结构是意义的载体。神话作为语言，其意指的终极东西是人类心智。神话的逻辑结构反映了原始人类的心智结构。然而，神话的结构是脱离心智的文本结构。所以说，神话是原始人集体无意识的作品，以其结构展现了从自然到文化的过程。

作者进而提出一般的哲学结构主义。为此，他像英美分析传统的语言哲学家一样，也引入“语言—心智—世界”这个三元构架。他表明，语言系统意指心智；心智借助世界创造语言系统，而语言系统建立已“铭刻”在心智结构中的世界形象。一句话，这里，心智的结构是第一位或者说第一性的。心智的认识活动是以这结构去重构和复现世界的经验对象。同时，这种心智结构又有着本体论的地位，因为它“铭刻”着“世界的形象”。

第二卷是《从蜂蜜到烟灰》(Du miel aux cendres)。在这一卷里，作者通过对新的神话，包括第一卷里已提到过的神话继续作结构分析，并运用“新的观点”，显示神话思维能超越第一卷表明的经验层面而进到抽象概念的层面，即他所说的从“性质的逻辑”进到“形式的逻辑”，所运用的范畴则从可感觉性质的范畴——“生和熟、新鲜和腐烂、干和湿”——进到形式的范畴——“虚空和充实、容器和内容、内和外、包含和排除”。他指出，这种研究对于认识人类思维的本性和发展有重要意义。在西方文明中，上述思维进步通过“神话→哲学→科学”的进化过程而实现。可是，南美洲神话表明，对于思维从感性直观到抽象概念的进步，其中的过渡并不是必要的。他进而强调，结构与分析并不排斥历史的

研究，同时，结构分析在寻找不同种族的共同根本特性时，也不无视它们表面上的差异。

第三卷是《餐桌礼仪的起源》(L'Origine des manières de table)。这一卷的特点是把种族志、逻辑（形式）和语义三个层面或向度上的神话研究贯通起来。首先，从种族志向度入手，这一卷跳出前两卷的“地盘”南美洲，开始转移到北美洲，但仅限于中部地区，把余下部分留给下一卷。并且，对新神话作研究的同时，对已研讨过的神话作重新考察，尤其揭示新老神话间的转换关系。这样，新材料的发掘为逻辑即形式向度上的结构分析的深化——“螺旋式进步”创造了前提。这种深化在于对神话思维的逻辑的认识不断进步：从“性质的逻辑”（第一卷）进到“形式的逻辑”（第二卷），现在再进到“命题的逻辑”。这种逻辑运用的对立范畴，其两个对立构分不再是绝对地看待的极项（如存在或不存在），而是项之间的关系，如“亲近和疏远”、“内婚制和外婚制”。因此，这种对立现在是“关系的关系”。神话思维通过引入时间范畴而达致这种逻辑。这揭示了空间中的对立关系的必要中介，从而把空间上绝对的静态对立转变成时间上相对的动态对立。

与这种形式向度上的进步互为表里的，是语义向度上的进步。第一卷揭示了烹饪之无（生）和有（熟）的对立。第二卷预设了烹饪存在，考察了其“周围”两边：向自然下降的方面即蜂蜜和向文化上升的方面即烟草，探讨了有关蜂蜜和烟草的习俗和信念。第三卷则进一步考察烹饪的“轮廓”。它表明，烹饪包括自然和文化两个方面，前者为消化，后者则从食谱一直到餐桌礼仪。食谱是对自然物质的文化精制，餐桌礼仪在食物配制规矩上再加上食用礼仪，因此是二级文化精制。消化则是对已作过文化处理的物质

再作自然精制。

第三卷还表明，神话昭示餐桌礼仪乃至一般良好习俗是对世界的敬服，而礼貌是对世界承担的义务。这导致发见神话不仅隐藏着逻辑，而且还隐藏着伦理学。神话伦理学与我们伦理学的距离超过其逻辑与我们逻辑的距离。这启示我们，一种健全的人道主义不应从自我和自爱出发，而应从尊重他人出发，应当把世界放在生活前面，把生活放在人类前面。

第四卷是《裸人》(L'homme nu)。这一卷继上一卷把种族志考察、逻辑结构分析和语义分析推广到北美洲中部以外地区神话的研究。于是，对整个美洲的神话的研究也告以完成了。这三个层面的神话研究揭示，整个美洲大陆只有一个神话。远隔数千公里、操不同语言、有着不同传统的人有多个神话（如果算上异本，其数目还要翻两番），这些形状、质地和色彩各异的碎片现在经过精工修补，成为匀质制品，呈现连贯的图景。如形式分析所彰显的，这“唯一的神话”乃“受一个隐秘计划启示而作成”。语义分析则昭示，各主要主题带着确定的意味依照同样次序出现，并且诸多细枝末节也都有一定的意味的语义功能。重要的是，这个洞见作为理论假说，可如天文学先预言天体，而后以观测予以证实那样，也能从这唯一神话图式出发，预言存在某些神话，继以对它们的实际发现。

由此，作者引出结论说：神话就世界的秩序、实在的本性、人的起源和人的命运等给我们教益。神话还让我们了解它们渊源所自的社会，展示这些社会遵循的内在动力，表明社会的信念、习俗和制度存在的理由。最为重要的是，神话使我们发现人类心灵的某些运作模式，它们亘古不变，又在无限空间里广泛流播。我们可

以重又发现这些带根本性的模式在其他社会里、心理生活的其他领域里也存在着。这是对千百年来尤其由哲学家进行的神话反思的突破，是创立哲学结构主义的主要依据。

作者表明，一切神话皆发源于个人的创造。为了“提升”到神话的地位，个人创造的作品交付给“口头传播”。在“口头传播”过程中，一切与创造者个人的气质、才干、想象力和个人经验相关的偶然因素皆被汰除，唯有建基于诸基础共同的集体之共同需要的、有结构的层次才保持稳定。于是，渐次从话语总体中离析出“晶体”，即共同体按集体模式采纳的神话。所以，神话作为话语或文本的结构，是“无名氏的话语或文本”。神话思维是无主体的，是集体无意识。这是从神话生发的结构主义的核心思想。“结构的事实是第一位的”，不可以把结构还原到“发生”，因为，虽然一切结构都是必然地产生出来的，但问题是一个结构的每个先前阶段本身也都是一个结构。神话的特征是结构依附于意义。神话的逻辑结构的“周期分布”与“语义层级”不可或离。神话让结构从属于意义，成为对意义的直接表达。

值得注意的是，作者在创造性地坚持在神话研究中把逻辑—数学工具运用于结构分析之余，还把西方文明的“科学知识”放到文化史和民族文化的背景中去考量。这表明，一方面，神话的“深层逻辑”包括着产生各民族社会自己的“原本话语”的规则，而这正是“科学知识”的“绝对优越性”所系，也正是神话逻辑结构分析及其方法的根据所在，任何“文化相对主义”在此都无置喙之地。在这个范围里，其他社会和民族那里产生和发展起来的知识模式都难望“科学知识”之项背。而另一方面，不能因此把“科学知识”和“科学思维”同科学以前的和其他民族的“知

识类型”对立起来。恰恰相反，现在需要恢复当初为了知识进步而牺牲的极大丰富性，通过“倒退运动”回到曾力图回避的感觉世界，并找回曾被拒斥的“非理性思维形式”。

周昌忠

2006年12月



**CLAUDE LÉVI-STRAUSS**

*de l'Académie française*

**MYTHOLOGIQUES**



# LE CRU ET LE CUIT



**PLON**

# 目 录

## 第二篇



## 第三篇



## 第四篇　调律良好的天文学

## 第五篇　质朴的三乐章交响曲





# 图版目录



（照片由作者摄制）



# 插图目录

除非另有说明，所有插图皆在高等研究（经济和社会科学）实习学校（l'Ecole Pratique des Hautes Etudes）的制图实验室绘制，由雅克·贝尔坦（Jacques Bertin）先生任指导。



# 符号表

| 符号 | 含义 |
|---|---|
| △ | 男人 |
| ○ | 女人 |
| △=○ | 婚配（离异：≠） |
| △ ○ （上方以横线相连） | 兄弟和姊妹（他们的分离：横线断开） |
| △ ○ （上下以竖线相连） | 父亲和儿子，母亲和女儿，等等 |
| T | 转换（transformation） |
| → | 被转换成 |
| : | 对…… |
| :: | 作为…… |
| / | 对当（opposition） |
| ≡ | 全等，同系，对应（congruence，homologie，correspondance） |
| ≢ | 非全等，非同系，非对应 |

| 符号 | 含义 |
| --- | --- |
| = | 等同（identité） |
| ≠ | 差异 |
| ≈ | 同构（isomorphisme） |
| ∪ | 并，复合，合取（union，réunion，conjonction） |
| // | 分离，析取（désunion，disjonction） |
| → | 和……相联合 |
| ↛ | 和……相分离 |
| $f$ | 函数 |
| $x^{(-1)}$ | 反 x |
| ＋，－ | 这两个记号使用时带各种不同涵义，视语境而定：加、减；存在、不存在；一对相反量的第一、第二项。 |



# 致音乐




(你是记忆的母亲、梦的乳娘，今天我们在这屋檐下欣然祈求你！)

《致音乐》(*A la Musique*)，带领唱的女声合唱曲（为一个朋友的新屋落成宴而作），埃德蒙·罗斯唐（Edmond Rostand）词，埃马纽埃尔·夏布里埃（Emmanuel Chabrier）曲。



# 绪　言

## I

本书旨在表明，一些经验范畴，诸如生和熟、新鲜和腐败、湿和干等等，虽然只能凭借种族志（ethnographie）观察，且每每得采取一种特定文化的观点，方可精确地加以定义，却仍可用做概念工具，借以澄清一些抽象观念，把它们结合成命题。

因此，这初始假说要求我应当从一开始就置身于最具体水平之上，也即居于一个群体或者一批在群居地、历史和文化等方面充分相似的群体之中。然而，虽然这无疑是必不可少的方法上的预防措施，但我的意图不能因此而被掩盖或者受到限制。我想利用少许采自原始社区的神话，把这些社区当做实验室，进行一项实验。如果这实验证明是成功的，则它具有普遍意义，因为我期望它将证明存在一种可感知性质的逻辑，并演示这种逻辑的运作，揭示其规律。

我将把源自一个社区的一个神话作为出发点，首先参照种族志背景，继而参照属于同一社区的其他一些神话，以分析这个神话。随着探究范围的渐次拓展，我接着转向源自邻近社区的神话，这时也预先把它们置于特定的种族志背景之中。我就这样一步一步向较远的社区进行下去，不过始终坚持这样的条件：业已确证这些社区之间有着历史性的或地理性的实在联系，或者可以有理由地假定有这种联系存在。

本著作将只论述对美洲大陆原始神话进行的这种漫长考察的若干初始阶段。这游历从热带美洲的中心出发，我曾预计一直可通达北美洲最偏远的地区。贯穿始终的一条线索是巴西中部的博罗罗（Bororo）印第安人的一个神话。这不是因为这个特定神话比以后要考察的其他神话更古老，也不是因为我认为它比较简单或比较完备。我所以首先注意到它，很大程度上事出偶然。如果说我希望我的综合解释尽可能地符合分析程序，那么，这是因为我感到，如果首先用例子来说明我采取的方法，那么，反而可以更好地呈现我在这些材料中看到的经验方面和系统方面之间所存在的紧密联系。

事实上，如我将试图表明的，这个博罗罗人神话［我从现在起称它为**参照**（référence）**神话**］在一定程度上只不过是源自同一社区或者邻近或到较远社区的其他一些神话的一种转换（transformation）而已。因此，我可以心安理得地拿这组神话中任何一个有代表性的神话作为出发点。从这个观点看来，这参照神话所以令人感兴趣，不是因为它是这组神话的典型，而是因为它在这组神话中占有特殊的位置。这个神话提出的那些解释问题特别能教人反思。

尽管我已如此明确地阐明了我的目标，但是，我的工作仍有可能遭到热带美洲的神话作者和专家的诘难。实际上，它未囿于一定的地域界限，也没有纳入某个分类系统的构架之中。不管人们如何看待我的工作，反正它像星云般地展开，绝没有以一成不变的或一以贯之的方式把漫无头绪地从各个材料中引出的要素加以汇总，因为它相信，实在(réel)才是指导，才能表明一条比任何人为发明的道路都更为可靠的途径。首先，我选择了一个神话。这种选择不是凭对丰富性和有价值性的直觉做出的，而是任意做出的。然后，我按照以往著作［Lévi-Strauss(以下缩写为 L.-S.)：5,6,7,9］中制定的规则分析它，进而给每

个序列都建立起一组转换，而这采取两种方式：或者在这种神话本身内部，或者阐明从源于同一群体的许多神话取出的各个序列之间的同构关系。这使我超越对特定神话的研究，进到考察沿同一根轴分布的某些指导图式。在这轴上由一个图式标示的每个点上，我们似乎都可以画一条垂直线，它代表通过同样运作建立起来的另一根轴，不过这次不是借助于一个群体的若干明显迥异的各个神话，而是借助源自邻近群体但同最初的神话有某些类似的神话。结果，各个指导图式被简化，变得丰富起来或被转换。每一个图式都成为新轴之源，而这些新轴在各不相同的平面上垂直于前面的轴，并且马上又有一些序列通过前瞻和回溯的双向运动同这些新轴相联结，而这些序列或者从源于较遥远群体的神话中取得，或者从起先因看来没有用处或无法解释而予忽略的神话（虽然它们仍属于已经考察过的民族所有）中取得。由此可见，随着这星云播散开来，它的内核凝聚起来，形成组织。散乱的线索彼此串联起来，空隙弥合，联系形成，混沌中显露出秩序般的东西。排列成一组组转换的各个序列仿佛围绕一个胚种分子似的同初始组相联结，复制其结构和各个规定。于是，产生了一个多维体，它的中央部分呈现组织化，而沿其周边仍是捉摸不定和含混不清。

但是，我不希望达到这样的阶段：神话学的题材在被分析离解之后重又结晶成一个整体，呈现稳定且又非常确定的结构的面貌。事实上，神话科学目前尚处于幼童时期，能够获得哪怕少许尝试性的、初步的成果，也已属幸事。除此之外，我还可以断定，绝不会达到终极的阶段，所以即使理论上认为有可能，但事实仍然是，不存在也永远不会存在这样的群体或群体集团：它们的神话和种族志（没有后者，神话的研究便归于无效）可以成为知无不尽的对象。奢望达致这种包罗无遗的认识，是毫无意义的，因为我们与之打交道的是变动不居的实在，它永不停息地遭受着过去和将来的打击，过去使它受损害，将

来使它变化。对于文献记叙的每一个实例，我们显然还是不甚了了，但却沾沾自喜于能支配一些样本和片段。我们已经看到，分析的出发点不可避免地是任意选择的，因为支配神话学题材的组织原理就包含在这分析之中，只是随着分析的进行而显现出来的。同样不可避免的是，终点将是自然而然地、不期然地出现的，它将出现在这样的时候：工作进行到某个阶段时，它的理想目标就它的某些潜在性质而言已充分成形且已达致充分的一致性，尤其它作为对象的存在已无可置疑地明摆在人们面前。光学显微镜不可能给观测者显示物质的终极结构。同样，我们也只能在各种不同的放大程度之间做出抉择，每一种程度都只显示仅带相对真理性的组织水平，并排斥对其他组织水平的感知。

上述考虑在一定程度上说明了一本书的特征，不然的话，人们可能以为这本书是自相矛盾的。这是一部完整的著作，它得出了一些结论，希望读者把它们看做对开始时提出的那些问题的回答。然而，常常还要提到第二卷，而第三卷的轮廓或许也已浮现在第二卷的后面。不过，如果这几卷著作问世的话，那么，它们并不构成连续的系列，而只是对同一些问题作不同的处理，对同一些问题作不同的解决，以期诉诸新的观照，以及通过给组织切片另行涂色来揭示迄今尚属模糊不清、未为人们注意到的种种特性。因此，如果这探究依我们所希望的方式进行，则它将不是沿一根直线的轴，而是沿螺旋的轴展开；它将定期地回到先前的成果上来，将只引入那些新的对象：对它们的认识能加深原先已达致的仅属初步的知识。

此外，如果这本声称专门关于神话学的书并不排斥援引民间故事、传说和拟历史传统，且常常诉诸典礼和仪式，那么，切莫为此感到惊奇。实际上，我反对匆促地就神话是什么，不是什么发表意见，我倒主张利用被研究群体的一切心理或社会活动表现，而这表现在分析过程中显示出来，使人得以把神话弄得完整或者得以解释之，即使它并

不构成音乐家所说的“必要”伴奏。（关于这一点，参见 L.-S.：5，第 12 章）按另一条思路，尽管本研究集中于热带美洲的神话，它们提供了大部分例子，但是随着分析的展开，分析本身要求利用源于较远地区的神话。这犹如原始有机体，它虽然已被膜封包，但仍能够让其在这包封内的原生质运动，使这包封大大膨胀而伸出伪足。当我们确知，它的目标在于俘获并同化外物，就不会感到这种行为很奇怪。最后，我避免诉诸预想的分类，即分成宇宙学神话、季节神话、神祇神话、英雄神话、工艺神话等等。这里又该是神话本身在经受分析的经验之后才显示其本性，表明其所属的类型；如果神话学家以外在的、任意孤立的特征为基础，那就不可能通达这个目标。

简言之，本书的独特之点是没有主题，它首先停留于研究一个神话，而为了由此达致部分的成功，它必须同化 200 个题材。尽管它竭力囿于一个明确界定的地理和文化的区域，但这并不妨碍它不时呈现一般神话学论著的面貌。它没有起点，因为如果它换一个出发点，则也会按类似方式展开；而且它还没有终点，许多问题只是加以扼要叙述，而其他问题全都只是提一下，俟诸异日再来详细研讨。为了绘制我的图，我不得不由中心向外展开工作：首先围绕一个神话，借助种族志和其他神话建构这神话的语义场（champ sémantique），然后对这些神话的每一个都重复进行这种运作；这样，这个任意选择的中心区可能被许多线再分割，但随着向外进展，重叠的频度不断降低，因此为了使扫描密度处处相等，必须以位于外围的点为中心，画新的圆来多次重复这个过程。但这同时使原始领域也扩大。所以，神话分析看来是个永无止境的任务。每一个进步都给人以一种新的希望，而这希望的实现取决于一个新困难的解决。记录永远是敞开的。

然而，我得承认，本书的古怪想法一点儿没有让我感到惶恐，反倒让我预感到，由于采取了一种计划和一种方法，而它们与其说是我选

择的，还不如说是强加给我的，我因而也许已成功地把握到了对象的某些基本性质。涂尔干(Durkheim)(第 142 页)说过：“一个困难的问题要求就其本身、为其本身并按照专门适合于它的方法来加以处理。”他后来（第 190 页）在提到图腾神话时还说明了这种事态的理由：“这无疑一点儿也没有说明什么，只是置换了困难，但在这样做时至少看来洗刷了逻辑的耻辱。”我认为，这是个深刻的定义，只要赋予它比其作者所约定的更为完整的意义，就可以把它推广到整个神话思维领域。

实际上，神话研究提出了一个方法论的问题，因为这种研究不可能按照笛卡儿（Descarte）原理进行，这原理在于把一个困难划分成许多部分，以便能解决它。神话分析不存在真正的结局，就是在这种分解工作结束时也不可能把握到隐蔽的统一性。主题可以不断地一分为二，以至无穷。当人们以为已把它们相互分解开来，分别去把握时，其实只是去证明，它们正为适应出乎意料的亲合性的要求而重又被结合起来。因此，神话的统一性只是倾向性的、推测性的东西，绝不反映神话的状况或阶段。致力于作解释而引起想象这种现象，其作用在于赋予神话以综合的形式，防止它分解成为各个对立面的混杂体。所以，神话学可以称为**“屈折光学”**（anaclastique），这里取这个古老术语的较广的词源学意义，其定义中兼容对反射光线和断折光线的研究。但是，跟声称追溯到源头的哲学反思不同，这里与之打交道的反射关涉绝非真实的光源所发出的光线。序列和主题的发散是神话思维的基本特征。神话思维表现为一种辐射，只要测量其光线的方向和射角，就可以去假设它们的共同源头：如果神话结构所偏转的光线正是发源于这源头，并在行程中始终保持平行的话，那么，它们就会聚于这个理想点上。如我们将在本书结论中所表明的，这种多样性是本质的东西。因为它同神话思维的二重性相联系，神话思维通过给对象形成同源的像来同其吻合，但绝不同其融合，因为思维在另一个层面上

展开。主题的重复表达了这种无能和韧性的混合。神话思想不关心明确的开端和结束，因此，不走完整的行程：它总是留下一点未完成的东西。像仪式一样，神话也是**“不可终止的”**。本工作想模拟神话思维的自然运动，因此既太简短又太冗长，能符合它的要求，尊重它的节律。这样，这本关于神话的书本身就是一个神话。如果说它有统一性的话，则这种统一性仅仅出现在本文的后面或外面。最恰当地说，这统一性在读者的心中。

不过，无疑我会在种族志批判方面遭到最严厉的指责。我的资料很详备，但还是忽略了某些资料，尽管它们看来还是可以搜罗到的。[①]* 我已利用过的资料也并不全都采纳在最后定稿之中。为了不使行文冗长，不得不对神话作了筛选，选择一定的版本，对它们的各种异文的要点加以修整。有人会指责我削足适履，使探究的材料迎合我的计划。因为，如果我从相当多的神话中只选择那些最有利于论证的神话，那么，论证的力量就大大减小。因此，难道不可以说：为了敢于进行比较，我们必须真正全部吃透已知的热带美洲神话？

从那些推迟了本书问世的环境因素来考虑，这个诘问显得特别说明问题。当《博罗罗人百科全书》(*Encyclopédie Bororo*)第一卷宣告出

① 例如，有些著作如希西恩克（Hissink）和哈恩（Hahn）的《塔卡纳》（*Die Tacana*）（斯图加特，1961），由于是新近出版的，所以只是浏览了一下；另一些则在本书完成之后才到法国，因而也就根本没有读过，例如 J. 维尔贝尔（Wilbert）：《奥里诺科—文图亚里地区的印第安人》（*Indios de la región Orinoco-Ventuari*）（加拉加斯，1963）、《瓦劳人的口头文学》(*Warao Oral Literature*)（同上，1964）以及 N. 福克（Fock）：《韦韦人，一个亚马逊部落的宗教和社会》(*Waiwai*, *Religion and Society of an Amazonian Tribe*)（哥本哈根，1963）。不过，我在这最后一本书中已注意到一个关于负子袋鼠的神话，它证实了我们第三篇和第四篇中的分析。我在另一卷里将利用这些新材料。

* 列维-斯特劳斯的《神话学》四卷本的排版与注释格式参考了台湾时报文化出版企业有限公司出版的中文繁体字版。

版时，本书已差不多完成。我一直等待这部著作到达了法国，我在研读了它之后，又对文稿作了最后的修饰。不过，依同理，我难道不应该再等待两三年内的第二卷出版吗？这一卷研讨神话，还有一部分论述专名。实际上，尽管已到手的这一卷提供了丰富的材料，但对它的研究给人以另一种提示。这两个撒肋爵会神父（Salésien）在不想仅仅简单提及自己的意见变化时，非常温和地记载这些变化。但是，如果有作者发表一则资料，同他们自己的最新发现不相一致时，就可能采取苛刻批判的态度。在这两种情形里，他们都犯了同样的方法错误。一则资料同另一则资料相悖，这事实上提出了一个问题，但没有去解决它。我一直比较尊重这些提供资料的人，不管是我们自己还是以前传教士雇用的人，他们的证据特别有价值。这两个撒肋爵会神父的功绩无可置疑。正因为这样，如果不忘他们的恩情，则我们可以提出一个小小的批评：他们不幸倾向于相信，最新一则资料抹杀了一切其他资料。

我始终认为，已经提供的或者尚未发表的进一步资料将会影响我的解释。有些只不过属于尝试的解释可能会得到确证，另一些则将被抛弃或修正。这都没有什么关系。对于这样一门学科，科学知识是缓慢前进的，要由论争和质疑来激励。跟形而上学不一样，它不会坚持“不全则无”的信条。我认为，为使本书具有价值，不一定非得认为，它在未来年月里哪怕在最细微的细节上都包含着真理。如果本书被认为已取得了使一个困难问题的状况比以往更令人满意这个适度成就，则我也就感到满足了。我们切莫忘记，科学上是无终极真理可言的。科学与其说提供正确的回答，还不如说提出正确的问题。

我们可以再进一步。如果批评家指责我还没有给南美洲神话编制包揽无遗的清单就去分布它们，那么，他们极大地误解了文献的本质和作用。一个群体的神话总体属于论述（discours）的层面。除非这个群

体在本质上或伦理上走向灭亡，否则，这个总体永远是开放的。你还可能批评一个语言学家，说他编写了一种语言的语法，却又不记载这语言存在以来已经说过的全部话语，也不知道它存在的未来时期里将会说的东西。经验证明，一个语言学家根据同他在理论上可能收集到的全部语句（且不说他不可能亲闻的那些语句，它们是他开始其工作之前，或者在他未参与的场合，或者在某个后来的日子由人们说的）相比少得多的语句，就能够制定一种特定语言的语法。当我们同不懂的语言打交道时，甚至一部局部的语法或者一部概略的语法也弥足珍贵。只有在记录并考察了一系列（理论上的无限多个）事件之后，句法才显现出来，因为句法是支配事件产生之规则的集合。我试图给出的正是南美洲神话的句法的概略。如果又有新的本文（text）丰富神话论述，那么，它们就将被用于检验或修改某些语法规律的表述，从而抛弃其中的一些，用新的规律取代它们。不过，在任何情况下我都不会接受对总的神话的无理要求，因为如刚才所表明的，这样的要求毫无意义。

另一个诘难需要比较认真地对待。有人可能质问，我有什么权利从各处挑选神话，用一个圭亚那人（Guyane）异本解释一个查科人（Chaco）神话，或者用哥伦比亚的一个类似神话解释一个热依人（Gé）神话。但是，结构分析不管如何尊重历史学，如何力求利用一切历史学结论，总是拒绝局限于历史学研究所已确立的疆域。相反，结构分析通过证明来源各个迥异的神话客观地构成一个组，由此给历史学提出一个问题，敦促它着手去寻找一个答案。我建构了这样一个组，我希望我已给它之为一个组提供了证明。种族志研究者、历史学家和考古学家的任务正在于解释它如何存在，为什么存在。

他们可以放心。就解释这里汇集的（并且仅仅为了我的研究而收集起来的）这些神话的集团性质而言，我并不期望，历史的批判终将

能够把一个由逻辑关系结成的体系还原为对众多假借的枚举，这些假借是当代或古代群体相互前后相继地或同时做出的，它们跨越的时空往往其大无比，以致任何这类解释都是不可信的，也总是不可能加以证实。因此，我从一开始就要求历史学家看到印第安人的美洲有一种缺乏其“罗马”的中世纪。这是一个混杂的集团，产生于一种历史久远的、组织上无疑十分松散的混合体，在许多世纪一直兼容并蓄地包含着先进的文明和野蛮的民族、凝聚的倾向和破坏的力量。尽管破坏的力量通过内因的作用并由于欧洲征服者的到来而最终占据上风，但可以肯定，作为我们研究对象的这样一个集体因下述事实而形成其特性：从某种意义上说，它是在一个既定的语义环境中形成的，而这环境的各个要素被按形形色色的组合加以利用，这种利用与其说本着模仿的精神进行，倒不如说在于允许诸多小群体通过在共同世界观构架中运用对立和相关的辩证体系的资源来表达它们各自的创造性。

这种解释（我将让它采取尝试性的形式）显然是基于历史的猜想。它推测，热带美洲很早就有人居住；许多部落频繁地向四面八方迁移；人口的流动和群体的融合为非常古老的混合体创造了适宜的条件，而这些条件导致各集团之间产生可观察差异；这些差异丝毫没有或者几乎丝毫没有反映那些古代条件，而在绝大多数情形里都是次要的或者说派生的。因此，尽管结构分析属于形式方法，但它还是确立了我在二十多年前提出的那些种族志的和历史的解释的有效性；当时这些解释被认为失之于轻率(参见 L.-S.:5,第 118 页及以后各页和整个第 6 页),但它们现在还是站住了脚。如果说从本著作可以引出什么种族志的结论,那么,这就是:热依人根本不是 1942 年《南美洲印第安人手册》(*The Handbook of South American Indians*)第一卷问世时人们所认为的“边际”民族(我当时就反对这个假设),而是南美洲的一个中枢要素，其作用可同弗雷塞河和哥伦比亚河沿岸的古老文明及其遗存在北美洲

所起的作用相比拟。当我把探究推广到北美洲的北部地区时，这个供作比较的基础就显得更为清楚了。

为了让读者提防形式主义、甚至唯心主义的指责（我不时受到这种指责），有必要提一下结构分析已达致的一些具体成果（某些仅同热带美洲文化有关的其他成果将在书中予以解释）。可以说，本书甚至比我以前的著作更进一步地把种族志研究引上心理学、逻辑学和哲学的道路，而迄今为止它一直被禁止走这条道路。种族志的任务应是研究具体的社区，从社会的、政治的和经济的三重观点考察个人和集团间关系所提出的问题。那么，我不是在促使种族志偏离它这个真正的任务吗？我觉得，人们常常流露的这种担忧似乎起因于完全误解我所试图做的工作。我认为，更为严重的是，他们怀疑自从我写作《亲属关系的基本结构》（*Les Structures élémentaires de la parenté*）以来我所奉行的方法论纲领的连续性，因为至少对这部著作是没有理由提出这种诘难的。

然而，如果说《野性的思维》（*La Pensée sauvage*）标志着我尝试上的一种停顿，那么这只是我感到在两次努力之间需要有间歇。无疑，我要利用这个机会来审时度势，估价一下所走过的地域，描绘未来的旅程，大致设想我大概必须穿越的陌生土地，即使我决心一刻也不偏离我原定的路径，并且绝不侵占哲学的严加防范的领地——除了小小的偷猎——也罢。……然而，这个被人误解为标志着一个终结的停顿只不过是《亲属关系的基本结构》所代表的第一阶段和本书旨在开辟的第二阶段之间的一个休止。

我的目标始终没有改变过。我始终旨在根据种族志的经验，编制心理区划(enceinte)的目录，由此把似乎任意的数据归结为某种秩序，达致昭示某种必然性的层面，而这种必然性乃是自由这种幻觉的深层

基础。我在《亲属关系的基本结构》中从那些支配婚姻的规律在表面上的随机性和杂乱多样性的背后，辨识出了少数几条简单原理，借助它们可以把乍一看来纯属荒谬（一般都这样认为）的庞杂风俗习惯还原成一个有意义的体系。然而，没有什么东西确保这些约束由内因引起。也许它们仅仅是某些已客观化为制度的社会生活需求在人心中的反映。如果真是这样，那么，它们对心理层面的影响便是一些机制的效果，而关于这些机制，剩下来要做的唯有去发现其运作模式。

因此，我现在要着手做的神话学实验将更带判定性。神话学没有明显的实际功能；跟以前所研究的那些现象不同，它并不直接同另一种实在相连接，而这种实在有着比它自己更高程度的客观性，并且它可能把这种实在的秩序传达给似乎恣意沉迷于创造性自发行为的心智。所以，如果在这里也能证明，心智表面上的任意性、它的据认为的自发的灵感涌流以及似乎不受控制的发明能力意味着存在于深层起作用的规律，那么，我们便势所难免地不得不下这样的结论：当让心智自我沉思，不再非得同对象打交道不可时，心智在某种意义上就被还原为以自己为对象进行模仿；既然支配心智运作的规律跟心智在其他功能中显示的规律没有根本的不同，所以，它显现出作为事物之中的一种事物的本性。论证不必进行到这一步，因为只要建立下述信念就足够了：如果人类心智甚至在神话领域里也表现为决定性的，那么就更不用说，它在其一切活动领域里也都是决定性的。[②]

我在以探索心理的约束(contraint)为导向时，按照康德(Kant)主义行事，尽管采取导致不同结论的不同路线。跟这个哲学家不同，一个种族志研究者并不感到必须把他自己思维运作的条件或他的社会和

② “如果规律存在于某处，那么它就无所不在。”这是泰勒（Tylor）得出的结论。我已在 17 年前把他做出此结论的那段话用做《亲属关系的基本结构》的题词。

时代所特有的科学作为反思的原理，以便把这些局域的发现推广成一种理解，而这种理解的普遍性充其量只是假设和潜在的。尽管关心的问题相同，但他还是采取一种双重对立的探究方法。他不是假设普遍的理解，却宁可经验地考察集体的理解，而这种理解的性质可以说凝结在无数具体表示系统之中而昭示于他。既然在他作为属于一种社会环境、文化、宗教和历史时期的人看来，这些系统代表一个特定类型的一切可能变型，所以，他选择那些差异最显著的变型，以期他为了用他自己的术语翻译这些系统（或者反过来）而不得不提出的那些方法论规则将揭示基本的和共同的约束之网络：这是最高级的心理体操，在这种体操中，达到其客观极限（因为种族志研究首先发现并记录这些极限）的反思锻炼显示了每一块肌肉和骨骼的每个关节，从而揭示了解剖结构的一般轮廓。

我完全明白，当利科尔（RicCEur）正确地说我的著作是“没有先验主体的康德主义”[③] 时，他指的正是这个方面。不过，我绝不认为这个限制条件是在指出什么缺陷，我认为这是我所选择的种族志方法必然要在哲学层面上带来的后果；因为我志在发现使真理系统变得可以相互转换因而可同时被许多主体所接受的条件，而这些条件的总体带有独立于任何主体的实在客体的特征。

---

③ P. 利科尔（RicCEur）：《符号和历时性》（Symbole et temporalité），载《哲学文丛》（*Archivio di Filosofia*），第 1～2 期（罗马，1963），第 24 页，亦见第 9 页：“一种康德的而非弗洛伊德（Freud）的无意识，一种结合的、泛泛化的无意识……”，第 10 页：“一种同一个思维主体无涉的……跟自然同源的范畴化系统；它或许就是自然。……”

罗歇·巴斯蒂德（Bastide）（第 65～79 页）以其惯有的细心和洞察力先我做出了全部上述论证。我们观点的吻合最雄辩不过地表明了他的明智，因为我在忙过了校读本书清样之后才读了他的著作（承他惠寄给我）。

我认为，神话学最好不过地使我们得以阐明这种客观化的思维，提供证明其实在性的经验证据。尽管不能排除这样的可能性：创造和传达神话的说话者可能会明白这些神话的结构和运作模式，但这不可能作为一种正常的事情发生，而只是局部地、间歇地发生。神话的情形和语言相同。在论述中有意识地应用音位和语法规律的个人（假定他具备必要的知识和这样做的技巧）却会几乎立即就失去思想的头绪。同样，神话思维的实践和应用要求它的性质保持隐藏；否则，主体便处于神话学家的地位，而他的任务是肢解神话，所以就不可能相信它们。神话分析没有也不可能以表明人如何思维作为自己的目标。在我们这里讨论的具体例子中，至少令人怀疑，巴西中部的土著除了迷恋于神话故事之外，究竟有没有理解我们给这些故事还原的关系系统。当我们诉诸这些神话来证明我们自己的普通言语中有理由存在某些古老的或形象的用语时，也可以作此评论，因为我们的意识是回溯性的，是受外面操纵的，并在一种外来神话学的约束之下受操纵。因此，我主张不是去表明人如何用神话进行思维，而是去表明神话如何用人进行思维却不为人所知。

并且，如我已指出的，也许最好更推进一步，干脆完全抽去思维主体，神话以某种方式**在神话之间**进行思维。[4] 因为我想阐明的不是**在神话之中**（更不是在人的意识之中）有什么，而是定义最佳可能代码的公理和公设的系统，这系统能授予一种共同的意义给无意识的精制作品，而后者是关系最远的、精选的心智、社会和文化的作品。因为这些神话乃是基于二级代码(一级代码是构成语言的代码)，所以本书

④ 奥吉布瓦（Ojibwa）印第安人认为神话是“具有思维和行动能力的意识存在物”。[W. Jones：《奥吉布瓦人经文》（Ojibwa Texts），载《美国种族志学会会刊》（*Publications of the American Ethnolcgical Society*），第3卷，第2部分，纽约，1919年，第574页，注1。]

作为一种三级代码的概略提出，旨在确保多个神话间的可互译性。正因为这样，我们可以正确地把本书本身看做一个神话：可以说它是关于神话学的神话。

然而，像其他代码一样，这代码也既不是发明的，又不是从外面引入的。它是神话本身所固有的，我们只是在那里发现了它的存在。一个在南美洲工作的种族志研究者对神话借以传达给他的方式感到惊讶："给我讲这些故事的人，说法几乎全不相同。重要细节上变异达到极大程度。"然而，土著对这种事态似乎并不介意："一个卡拉雅人(caraja)偕我行过一村又一村，听到形形色色这类异本，都几乎一视同仁地全相信它们。不是他没有看到这些差异，而是他对它们无所谓……"(Lipkind:1，第251页)来自另一个星球的一个土著观察者可能更有理由(因为他研究的是历史而不是神话)感到惊奇；在关于法国大革命的大量著作中，怎么会并非总是援引或者忽视同一些事件，又怎么各个不同作者用不同眼光介绍同一些事件。然而，这些异文关涉同一个国家、同一个时期和同一些事件，而它们的实在性遍布于一个复合结构的各个不同层面。因此，有效性的判据并不依附于历史的要素。对这些要素分别加以探究，可以证明每一个都是捉摸不定的。但是，它们中至少有一些由于整合成一个系列而获得某种一致性，而由于总体的连贯性，因而可以给予这系列的各个项以一定程度的可信性。

明察秋毫的历史试图导致另一种状况，而这种努力是值得的，也不可或缺。然而，尽管如此，像精明的实践者所不得不承认的，历史还是不可能完全脱去神话的性质。因此，在历史中成立的东西，不用说在神话本身中更成立。神话图式在极大程度上带有绝对对象的特性，而这种对象如果未受到外界因素的影响，便既不会失去其旧的组成部分，也不会获得新的组成部分。结果，当这图式经受某种转换时，它的一切方面便同时都受到影响。这样，如果一个特定神话的一个方面看来是不

可理解的。那么，有理由把它作为另一个神话的同系方面的一种转换，以假设的和初步的方式加以探讨，而这个同系方面也为了论证的需要而和同一个神话组相联结，从而更好加以解释。我已在不止一个场合这样做过：例如，用 $M_{55}$ 中花豹的敞开颚部作为反插段来解释 $M_7$ 中的封闭颚部的插段；或者，用 $M_{65}$ 中的兀鹰的虚伪乐善解释 $M_1$ 中的兀鹰表现出的真诚乐善好施。可以预期，这种方法并不造成恶性循环。它只是意味着，每个神话单独来看都作为对一种图式的有限应用而存在，而这图式由所辨识到的各个神话间的相互可理解性关系逐渐地展示出来。

无疑，我将被指责在应用这种方法时解释过度和简化过度。让我重申，所提出的这一切解决并不被认为是价值相等，因为我自己就想强调，其中有些是靠不住的；然而，说不会把我的思想贯彻到底，那是虚伪的。因此，我预先就要对可能的批评者说：这有什么要紧？因为，如果说人类学的终极目标是贡献对客观化思维及其机制的更好认识，则终究说来，在本书中究竟是南美洲印第安人的思维过程以我的思维为媒介进行，还是我的思维过程以他们为媒介进行，无关宏旨。要紧的是，人类心智不管其偶然的信使的身份如何，总是显示出越来越可以理解的结构，而这是两个相互作用的思维过程的双重反省的前进运动所使然，这两个思维过程各能提供火花或导火线，后者的结合则对这两个过程做出共同的说明。如果这种说明恰巧发掘出了一份宝藏，那么，并不需要一个仲裁人来分配这宝藏，因为如我最初（L.-S.：9）就已申明的，这遗产是不可转让的，也是不可分割的。

## Ⅱ

在本导论的开端，我已解释过，我试图通过从一开始就在符号水

平上运作来超越可感知东西和可理解东西之间的对立。符号的功能正在于用其中一者表达另一者，甚至当符号数目非常有限时，符号也可组成具有严格组织的结合，而这些结合甚至能译出全部感觉经验的比较微妙的隐秘部分。因此，我们可以指望达到这样的层面，在那里，逻辑性质作为事物的属性将像气味或香味那样直接地表现出来；香味是我们能够正确无误地加以确认的，然而我们知道，它们产生于元素的结合，而这结合如果另加选择和组织，则就会让人闻到另一种香味。所以，我们的任务是利用符号的概念，达到从可理解的而不仅仅是可感知的层面上把这些第二性的性质引入真实的交流之中。

自然，对于这种介于美感和逻辑思维运演之间的中间途径的研究，应当到音乐中去找寻灵感，音乐始终在走这条途径。仅仅从一般观点出发，不可能发现这种对比。在很早的阶段，几乎从开始写作时起，我就认识到，本书的题材不可能按照基于传统原理的层面加以组织。划分成章节，不仅妨害思维的运动，而且还削弱和伤害思维本身，并减少论证的力量。论证为要令人信服，似乎需要较大的灵活性和自由度，而这颇令人感到自相矛盾。我还看到，文献资料不能按单一直线的方式加以呈示，各个不同的评论阶段不是单纯按照顺序相联系的。必须动用某些写作技巧，以便时时提供给读者以同时感；这种印象无疑是虚幻的，因为必须尊重阐释的次序，不过还是可以做到让人产生接近于此的印象。为此，可以交替使用推论和铺叙的体裁，改变快慢节奏，时而堆砌例子，时而分别枚举。我认为，这种分析过程应沿许多轴线进行。当然，应当有逐次相继的轴，但也要有相当致密的轴，这包括诉诸可同音乐上的独奏和合奏相比拟的形式；还要有表现紧张的轴和置换代码的轴，在写作过程中，这些轴造成的对比类似于歌唱和宣叙调(récitatif)间的或者器乐合奏和咏叹调(aria)间的对比。

这样，我自由地从几个维度展开我的主题。因此，划分成等量章

节的做法必须让位于包括篇幅、数目较少但容量较大也较复杂的若干篇幅的格局，其中每一篇都内在地按照某种意旨统一地加以组织，因此都构成一个整体。由于同样理由，各篇不可能全用同样的模子塑造；相反，就格调、体裁和风格而言，每一篇都必须服从所采用的材料的性质和在这个特定场合所采取的技术手段所支配的规则。因此，这里也是音乐形式提供了业已由经验标记的多样性，因为同奏鸣曲(sonate)、交响曲、康塔塔（cantate)、前奏曲、赋格曲（fugue）等的比较，使得能够很容易地证实：事实上，同神话分析提出的问题相类似的构造问题在音乐中早已产生，并已得到了解决。

但与此同时我不能回避另一个问题：音乐和神话之间最初令人惊讶的相似关系的基本原因是什么？（神话的结构分析强调神话的性质，把这些性质转移到另一个层面考察。）当我认识到，我自己个人历史中有一个不变的东西，无疑朝着发现一个答案的方向前进了一大步。这个不变的东西历经风风雨雨而一如既往，甚至在青年时期抵挡住了聆听《佩莱阿斯》(*Pelléas*)和《婚礼》(*Noces*)时所感到的震慑。我指的是我从孩提时代起就怀有的对“理查德·瓦格纳(Wagner)上帝”的崇敬。如果认为瓦格纳是神话[甚至民间故事,如《老爷》(*Les Maître*)]的结构分析的不可否认的创始人,那么，一个意义深刻的事实是：这种分析总是**在音乐中**进行的。⑤ 因此，当我提出，神话的分析可以同总乐谱的分析相比拟时（L. -S.：5，第 234 页)，我只是在从瓦格纳的发现引

⑤ 在承认这种影响时，如果我不同时承认还受惠于其他人，则我就要犯忘恩负义之罪。首先是马塞尔·格拉内（Granet）的著作，它们极富天才的洞见；其次——**最后但不是最少**——是乔治·迪梅齐尔（Dumézil）先生的著作；以及亨利·格雷古瓦(Grégoire）先生的《阿斯克勒皮奥、阿波隆·斯曼特和吕达》（Asklèpios，Appollon Smintheus et Ruda）[《比利时皇家学术院报告》（*Mémoires de l'-Académie Royal de Belgique*）文学类，第 XLV 卷，第 1 期，1949 年]。

出逻辑结论：神话的结构可以通过乐谱来揭示。

然而，这个预备性的献词只是确认了问题的存在，并没有去解决它。我认为，真正的回答应当到神话和音乐都作为语言所共有的特征中去寻找。神话和音乐以不同的方式超越发音词句的层面。而同时——和分解的语言（langage articulé）相似，但不同于绘画——又需要一个时间维度来展开。不过，这种对时间的关系相当特别：音乐和神话所以需要时间，似乎只是为了换算它。其实，两者都是消灭时间的工具。在声音和节奏之下，音乐作用于一片原始领域，而这就是听众的生理学时间，这时间是不可逆的，因此是无可补偿地历时的，然而音乐把奉献于听众的片段嬗变为共时的总体，它自我封闭。由于音乐作品的内部组织，所以，聆听音乐这种行为使流逝的时间凝固下来，像对风中飘动的布一样地捕捉它，折叠它。由此可见，通过听音乐，在我们听音乐的期间，我们进入了某种永生不朽的状态。

现在可以明白，音乐所以同神话相像，是因为神话也克服了历史的、周转性的时间和永久的恒常之间的二律背反(amtimonie)。但是要充分说明这种比较的合理性,必须大大推进我以前做的研究。(L.-S:5,第 230～233 页)像音乐作品一样，神话也从一个双重连续区出发进行运作。这连续区的一个方面是外部的，有时由历史的或者据认为是历史的事件组成，这些事件构成一个理论上无限的系列，而每个社会都从中抽取有限个相关事件来创造其神话，有时是同样无限多生理上可以产生的声音的系列，而每个音乐系统都从中选取其音阶(gamme)。这连续区的第二个方面是内部的，位于听众的心理—生理时间之中，而其要素非常复杂：包括脑波和有机体节奏的频率、记忆的强度和注意力。因为神话叙述冗长，某些主题重复出现以及其他种种回溯和比较，而这些回溯和比较只有当听众的心智可以随着故事的展开而审察其全部时才能正确地领会，所以，神话主要是对神经心理的

方面提出要求。这一切适合于音乐，不过，音乐不仅诉诸心理的时间，而且也诉诸生理的时间，甚至内脏性的时间：神话就不诉诸这些，因为一个故事的讲述可能“让人透不过气来”。但是，这种讲述在音乐中就不那么重要了：任何乐音对位（contrepoint）都包含一个对于心肺节律运动的无声部分。

为了简化论证，让我们暂且局限于讨论内脏性时间。我们可以说，音乐按照两种栅格运作。一个是生理的即自然的。它因下述事实而存在：音乐利用有机体的节律，赋予不连续性现象以现实性，否则不连续性仍可以说潜伏和埋没在时间之中。另一种栅格是文化的；它由乐音的阶构成，乐音的数目和音程因文化而异。音程系统提供给音乐以初级表现（articulation）水平，这个水平不是依从于乐音的相对高度（这是每个声音的可感觉性质产生的），而是依从于乐音在音阶上的等级关系：基音（fondamentale）、主音（tonique）、导音（sensible）和属音（dorminante）的划分表达了因多调（polytonal）和无调（atonal）系统而变得复杂但并不因之遭到破坏的关系。

作曲家的使命在于修整这种不连续性而又不取消其原则；他那创造旋律的能力创造着这栅格中的时间缺失，或者从时间上去除或缩减空位。有时它打上孔眼，有时则填补空隙。对于旋律成立的东西对于节奏也成立，因为生理栅格的理论上恒定的拍（temps）借助节奏而被跳过或扩充，被先现或延迟后又被赶上。

音乐情绪正是产生于这样的事实：作曲家时时刻刻都在克制或者发挥，其程度超过或低于听众根据自以为能猜测到的、但因他受下述双重频率影响而不可能完全预测准的一种图式而做的预期：他的呼吸系统的频率（由他的个人天性决定）和音阶的频率（由他受的训练决定）。当作曲家的克制超过我们的预期时，我们体验到一种美妙的坠落感觉；我们感到被猛地抛离音乐阶梯上的一个稳定点，跌入虚空之中，

而这仅仅因为给予我们的支持不在预期位置的缘故。当作曲家的克制程度低于我们的预期时，出现相反的情形：他迫使我们进行技巧超过我们水平的体操。有时他推动我们，有时迫使我们自己运动，但动作总是很难，我们完成不了。美的快感就在于兴奋和休止、受挫的和意外满足的期望这种多样性，这种多样性产生于作品提出的挑战，产生于作品所唤起的矛盾情感：一方面作品让我们面对不可克服的考验，另一方面它又准备提供给我们根本预想不到的战胜这些考验的手段。作曲家自诉：

……加冕礼光彩夺目

却被墨水本身淹没在女巫的啜泣之中

他的意旨含混不清，但仍包含在总谱（partition）之中。像神话一样，这意旨通过听众并由听众使之变为现实。在这两种情形里可以看到发送者和接收者关系发生同样逆转，因为归根结底是接收者通过发送者发出的消息发现这消息本身的意义：音乐存在于我，我通过音乐聆听我自己。可见，神话和音乐作品都像是管弦乐队的指挥，听众则成为沉默的演奏者。

如果有人要问作品的真正中心在哪里，那么回答是，它无法确定。音乐和神话使人面对只有其影子可以实现的潜在对象，使人面对向必然无意识的真理的有意识逼近（乐谱和神话只能是这种东西），而无意识真理是有意识逼近的产物。我们可以就神话的情形来揣测这种悖论性情境出现的原因。它是神话创造的境况（它们是集体的）和个人体验神话的特定方式之间的非理性关系的结果。神话是没有作者的：从神话被看做神话的时刻起，不管它们的真正起源如何，它们都仅仅作为一种传统的体现而存在。当神话被复述时，个别听众就接受到一个消息，而这消息正确说来不知是从哪里来的；正因为这个缘故，它

被认为出自超自然的起源！因此，可以理解，神话的统一性应当投影到一个虚焦点上：离开神话只是再次经过他的那个听众的有意识知觉，直到一个地方，在那里神话辐射的能量消耗于它本身以往激起的无意识重组织工作。音乐则提出了远为困难的任务，因为我们对音乐创造的心理状况一无所知。换言之，我们并不明白，秘藏音乐的极少数人和没有产生这种现象的芸芸众生之间差别究竟何在，尽管他们通常都对音乐敏感。然而，这差异是那么明显，而且很早的时候就为人们所注意到。因此，我们毫不怀疑，这意味着存在着一些非常特殊而又极为深刻的性质。不过，既然音乐是一种至少对人类的绝大多数来说带有某种意义的语言，尽管能够表述其中某个意义的人实属凤毛麟角，既然音乐是唯一具有矛盾属性的语言即既是可以理解的又是不可翻译的，所以，音乐创造者可同神相比拟，音乐本身是人类科学的最高奥秘，各门科学全都倚重这个奥秘，它掌握着这些科学进步的关键。

实际上，无可争辩的是，诗歌也提出了同样的问题。并非人人都是诗人，但是诗歌的媒体是分解的语言，而那是公共的财富。诗歌只是规定，它对语言的特定应用将受到某些限制。相反，音乐有其不允许做任何一般的、超音乐的应用的独特媒体。不说实际上，至少理论上可以说，任何人，只要受过充分的教育，好歹都能写诗；然而，音乐的发明倚仗特殊的禀赋，只有天生就有这种禀赋的人才能施展这种才智。

绘画爱好者无疑会抗议我给予音乐这种特优地位，或者至少提出，书画刻印艺术和造型艺术也应占有这种地位。然而，我认为，从形式的观点来看，两者应用的材料即声音和颜色并不处于同一层面。为了替这种差异辩护，有时人们说，音乐通常不模仿，或者更准确地说，除了它自己，它不模仿任何东西；然而，一个人在看一幅画时，头脑

里第一个跳出来的问题是：它表示什么？不过，如果现在也这样地来提这个问题，那么，我们便面对非表现绘画这种反常。在为其工作辩护时，抽象画家难道不可以诉诸音乐的先例作论据吗？他力主有权绝对自由地，至少可以按照独立于感觉经验的代码来组织形状和颜色，就像音乐对待其声音和节奏那样。

凡是想作此类比的人，莫不成为一种严重幻觉的牺牲品。颜色是自然界里“自然的”存在的东西，而除了纯属偶然和飘忽不定者而外，自然界里并不存在乐音；只有噪音存在。[⑥] 声音和颜色不是同样身份的实体；唯有对颜色和噪音即同属自然界的视觉模式和声学模式才可合法地加以比较。然而，偏偏人们对它们采取同样的态度，因为他们不容许分开。人们坚认，混杂的噪音就是播散的颜色。但是，一旦能够分辨它们，赋予它们一种形式，人们立即就试图通过把它们跟一个原因相关联而把它们等同起来。色斑被看做草丛中的花朵，噼啪的噪音必定由悄然的步履或林间的风引起，如此等等。

所以，绘画和音乐并不是真正等同的。前者到自然界寻觅材料：颜色在被应用之前就已经存在，语言用以描述各种极其微妙的色调的词汇就证明了颜色的派生性：午夜蓝、孔雀蓝、石油蓝，海绿、玉绿，

---

⑥　如果第奥多鲁（Diodorus）提到的风吹过尼罗河芦苇丛发出的啸声因无法仿真而可予忽略，那么，除了鸟鸣——卢克莱修（Lucretius）称之为 liquidas avium voces（清脆的鸟叫）——之外，自然界就没剩下多少东西可以让音乐做模型。鸟类学家和声学家公认鸟的叫声具有音乐性，但是，认为鸟鸣和音乐之间存在发声上的关系的假说既毫无道理又不可证实，不值得讨论。无疑，倘若人和鸟类共有这种特优地位，那么人就不是乐音的唯一生产者。不过，这个事实并不影响我的论点，因为和作为自然现象的颜色不同，就鸟类和人而言，乐音都是社会现象。所谓的鸟鸣属于语言的新领域；它们用手表达和沟通。因此，更加准确的是，音乐的声音属于文化的组成部分。然而，如通常所认为的那样，文化和自然的分界线不同于人性和兽性的任何界线。

稻草黄、柠檬黄，樱桃红，等等。换句话说，颜色所以在绘画中存在，仅仅是因为先前就有有色物体和生物存在；只是通过一个抽象的过程，颜色才同它们的自然基质相分离，被作为一个独立系统中的元素看待。

有人可能反对说，适合于颜色的意见对形状并不成立。几何形状和一切其他导源于它们的形状在为艺术家所知晓前就已由文化创造了出来；它们跟音乐的声音一样无非也是经验的产物。不过，若一门艺术局限于利用这些形状，则不可避免地带上装饰性。在它尚未完全有权利存在时，它便可以说患贫血症，除非作为装饰品依附于物体，而从物体获取其基质。因此，绘画似乎只得通过把存在物和事物相结合来意指（signifier）它们或者通过同存在物和事物相结合而共有它们的意义。

我以为，各门造型艺术的这种对于物体的先天隶属性是因为下述事实：就这些艺术而言，形状和颜色之在感觉经验（当然，后者本身是心智无意识活动的一种功能）内组织起来，其作用是从初级水平上表现实在。只是靠了这种组织，这些艺术才能够引入第二级表现水平，即选择和安排各个单元，并按照一种特定技巧、风格或手法的指令解释它们，也即用一个艺术家或一个社会所特有的代码法则来变换它们。如果绘画称得上一种语言，则像任何语言一样，这是因为它是一种特殊的代码，其词项通过少数单元组合而产生，同时其本身又依从于一种更一般的代码。然而，绘画和分解的语言是有差异的，因此，绘画的消息(message)首先通过美感，其次通过理智知觉被领会，而语言的情形正好相反。就分解的语言而言，二级代码之起作用抹杀了一级代码的独创性。这导致了语言符号所具有的公认的“任意性”。当语言学家说，“作为有意义要素的词素(morphème)分解成为无意义的发音要素即音位(phonème)”(Benveniste，第 7 页)，他们正是强调这些

方面。因此，在分解的语言中，非能指（signifiant）的一级代码成为二级代码的意义手段和条件：这样，意义本身就局限于一个层面。把一级代码的潜在的能指价值纳入到二级代码之中的二元性在诗歌中得到恢复。诗歌同时地利用语词和句法构造的理智意义以及美学性质，而这些都是受另一个系统支配的词项，这个系统加强、修改或否定这意义。绘画的情形也一样，在那里，形状和颜色的对比被认为是同时地依从于下述两个系统的示差特征：一个是理智意义的系统，它是公共经验的遗产，是感觉经验之再分和组织成物体的产物；另一个是造型价值的系统，它仅仅通过合并另一个系统变得有意义。两个表现机制糅合而形成第三个机制，它把两者的性质相结合。

这样就可以理解，为什么抽象绘画乃至更一般地一切标榜非表现的绘画流派皆丧失了意指力量；它们抛弃了初级表现水平，声称只想在二级水平上生存下去。有人企图把这种当代试验同中国书法相类比。这种尝试特别富有启示。但在这些试验中，艺术家所应用的形状并没有预先存在于它们在其上占有系统组织的另一个水平上。因此，不可以把它们看做基本形状：它们可以更准确地说成是突发奇想的创造物，而人们借助它们恣意仿制、虚构单元的组合。相反，书法艺术完全建基于这样的事实：它所选择的，使之处于恰当位置的，借助字体、感情、动势和风格等约定加以表现的那些单元有着作为符号的独立存在地位，并在某个书法系统之内履行其他一些功能。只是在这些条件下，绘画作品才能成为一种语言，因为这样它才是两个表现水平的对位调节的产物。

还可以明白，为什么绘画和音乐的比较仅当局限于书法时才可以严格地接受。像后者一样——但因为它是一种二级绘画——音乐也回复到由文化创造的初级表现水平：一个是表意文字（idéogramme）系统，另一个是音乐声音系统。不过，仅凭人们创造这种系统的事实，

这种状况就昭示了某些自然性质。例如，书画符号，尤其中国书法的符号显示了独立于它们打算传达的理智意义的美学性质，而书法艺术正是利用了这些性质。

这一点极其重要，因为当代音乐思想或明或暗地拒斥存在某种自然基础的假说，而这种基础客观地证明所规定的音阶律音间的关系的系统是合理的。按照勋伯格（Schönberg）的重要公式，这些律音应唯一地由“整个声音相互关系系统”来定义。然而，结构语言学家的教导当使我们得以克服拉莫（Rameau）的客观主义和现代理论家的约定主义之间的虚假对立。由于每种类型音阶所在声音连续区中所作的截取，结果在律音之中出现了等级关系。这些关系并非由自然支配，因为任何音阶的物理性质都在数目和复杂性上大大超过每个系统为构成其恰当特征而选择的那些性质。然而，确凿无疑的是，像任何音位系统一样，一切调式或调性（甚或多调性或无调性）系统也都依从于物理和生理性质，从可以获得的无限多个这种性质中选取某一些，利用它们所能构成的对立和组合，以便制定一种用于分辨不同意义的代码。因此，音乐像绘画一样地假设了感觉经验的自然组织，但是，这并不是说，音乐遵从这种组织。

然而，我们切莫忘记，绘画和音乐在同自然的关系上是相对立的。自然自发地提供给人一切颜色模型，有时甚至提供纯粹状态的颜料。为了绘画，他只要利用它们就够了。但是，如我已强调的那样，自然界产生噪音却不产生乐音；后者仅仅是文化的一种产物，文化发明了乐器和唱歌。这个差别在语言中得到反映：我们不是以同样方式描述色调和音调。对于前者，我们几乎是借助隐含的换喻，似乎一种特定的黄色同稻草或柠檬的视觉不可分离，或者一种特定的黑色同引起它的烧焦象牙，或一种特定的棕色同捣碎的土不可分离。另一方面，在声音世界里则广泛应用隐喻：例如，“秋天的小提琴缠绵的啜泣”、“单

簧管像心上的倩女”等等。无疑，文化有时也发现一些颜色，它们被认为并非来源于自然界；更准确地应当说，文化重新发现了它们，因为自然界在这方面真正是无穷丰富的。但是，除了上面已提到过的鸟鸣这个例子而外，对于人来说并不存在什么乐音，如果他不去发明的话。

因此，只是在事后，可以说采用了回溯以往的方式，音乐才认识到声音中的物理性质，从中选取一些用来建构音乐的等级结构。能不能说，在这样做时，音乐有如绘画呢？绘画也在事后认识到，有一门关于颜色的物理科学，而它现在相当公开地以这门科学为基础。但是，在这样做时，绘画借助文化而赋予已被它了解为一种感觉组织的自然以理智组织。音乐恰恰走相反的道路：甚至在音乐借助自然理智地组织自然之前，文化就已经存在于音乐之中了，不过是呈现感觉经验的形式。正因为音乐运作的领域是文化的，所以音乐的产生才完全独立于那些表示连环，它们使绘画依从于感觉世界及其物体组织。

音乐的初级表现水平正是处于音阶的等级结构之中。所以，被用反话称为具体的音乐的志向和被恰当地称为抽象的绘画的志向之间有着鲜明的相似之处。通过拒斥乐音，专限于噪音，具体音乐就处于从形式观点看来可同任何种类绘画相比拟的情境：它直接同特定的自然现象相沟通。并且，像抽象绘画一样，它首先关心的事情是去瓦解以这些现象作为其要素的现实或潜在意义系统。具体音乐在利用它已收集到的噪音之前，设法使它们变得不可识别，这样，听众就不会服从自然倾向而去把它们同种种感觉形象关联起来：瓷器破碎，列车呼啸，一阵咳嗽或者树枝啪地折断。于是，它取消了初级表现水平。这个表现水平的效用总是非常有限的，因为人拙于感知和分辨噪音，而这是由于对于他来说，一类特优的噪音即清晰发音的言语具有压倒一切的重要性。

因此，具体音乐的存在包藏着一个奇异的悖论。如果这种音乐利用噪音而同时又保留其表示的价值，那么，它就可以支配初级表现，而后者容许它通过启动二级表现来建立起一个符号系统。但是，对于这系统，几乎没有什么可说的。为了相信这一点，只要想象，有哪种故事可以用噪音来讲述，而且可以合理地保证，这些故事既听得懂又动人。因此，采取了一种解决办法，即改变噪音，把它们变成伪声音；但这样就不可能给这些伪声音规定简单关系，以便在另一个水平上形成一个已经有意义的系统，能够为二级表现提供基础。具体音乐可能陶醉于这样的幻想：它在诉说着什么；事实上，它只是在让人不知所云地胡言乱语。我绝不会犯把这现象同序列音乐（musique sérielle）相混淆这种不可原谅的错误。序列音乐坚决采用乐音，拥有精妙的语法和句法。它当然处在音乐本身的范围之中，甚至可能有助于补救音乐。不过，它所面临的那些问题属于另一类，在另一种层面上产生，但它们同前面讨论的那些问题还是相似的。

序列思维从采用经调律（tempérée）的音阶出发，最终导致乐音的个性特征遭到侵害。因此，序列思维似乎只允许乐音有极小程度的组织化。它的问题似乎在于找到允许保留传统留下来的音列的最低水平组织化，或者更确切地说，破坏部分地由外界强加的一种简单组织（因为它产生于对各个预先存在的可能性的抉择），使这领域向一种远为灵活复杂、但已传播开来的代码开放："利用一种确定方法论的作曲家思维每当有机会表现自己时，总要创造它所需要的对象和为组织这些对象所必需的形式。古典调性的思维建基于由引力和吸引规定的世界，序列思维建基于永恒膨胀的世界。"[布莱兹（Boulez）]按照这个作者的意见，在序列音乐中，"不复存在任何预先构想的音阶和形式，即特定思维可以嵌入其中的一般结构"。应当指出，这里应用的形容词"预先构想的"是歧义的。理论家所想象的结构和形式已证明每每是人为的，

有时是错误的。但是，这个事实并不意味着：不存在一般的结构；对音乐做更有效的分析，即考虑到其一切地理的和时代的表现，有朝一日就有可能揭示这种结构。如果语言学曾根据对各不同时代语文学家就一种语言提出的若干语法所作的批判就得出结论：这语言没有固有的语法，那么语言学本来到何处去存身呢？或者，如果各个特定语言在语法结构上的差异使语言学丧失信心，不敢去进行对一般语法的困难的但必不可少的研究，那么，语言学本来又到何处存身呢？人们首先必须扪心自问：按照这样的观念，在音乐语言中像在任何别的语言中一样不可或缺的、恰恰由一般结构（其普遍性使得能够对特定消息编码和解码）构成的初级表现水平，其情形怎样呢？不管具体音乐和序列音乐之间就理解而言鸿沟有多大，问题总是存在，即要弄明白：当一个专注于实质，另一个专注于形式时，两者是否都在受当代乌托邦即构造单一表现水平上的符号系统愚弄呢？

序列学说的倡导者无疑会回答说，他们已抛弃初级水平，用二级水平取代之，但他们又发明第三个水平来弥补这损失，他们指望这第三水平完成以前由第二水平履行的功能。他们坚认，这样，他们仍有两个水平。我们以往已有过单声部歌曲(monody)和复调音乐的时代；序列音乐应被理解为一种“复调之复调音乐”的开端；它把以往的水平和垂直演奏法结合成一种“倾斜”演奏法。但是，这种论证尽管逻辑上一以贯之，却失足于关键之点：事实上，对任何语言来说，初级表现都是坚定不移的，除了在非常有限的界限内。尤其是，它是不可取代的。实际上，这两种表现各自的功能不可能抽象地、相互关联地加以定义。被二级表现提高到新等级能指功能的那些要素必定获得所需要的性质，即它们必定已经被意义打上标记，也是为了意义而被打上标记。这所以可能，仅仅是因为这些要素不仅仅取自自然界，而且已在初级表现水平上被组织成系统：这假说是有缺陷的，除非承认，

这系统考虑到一个自然系统的某些性质，而这自然系统为本质上相似的存在物创造先天的沟通条件。换句话说，一级水平由真实的但无意识的关系构成，而这些关系凭借这两个属性能够在未被认识或未得到正确解释的情况下起作用。

然而，就序列音乐而言，这种对自然的停泊是不确实的，也许根本就不存在。仅仅作为思想体系来说，这系统才可同一种语言相比拟，因为跟分解的语言不同，一旦切断系绳，它就漂移无定，而发音清晰的言语是同其生理的甚或物理的基础不可分离的。它像一艘无帆的船，由船长驶入大海。船长厌倦于仅仅把这船当做驳船使用，他自个儿相信，在船上生命已托付给一种周密议定书的规章。他不让船员们怀乡似的思念出发港或者目的港。……

我不否认，这种选择是时势艰难所决定的。绘画和音乐所进行的冒险航行甚或有可能把它们带到新的大陆，比它们世代栖息的、收成愈趋贫乏的土地更可取。不过，如果说结局就是这样的话，则它并未为导航者所知，也未得到他们同意。因为，如我们已看到的那样，至少序列音乐的倡导者们愤慨地否定这种可能性。这不是驶向其他陆地的问题。究竟驶向哪里，很可能是不知所终，这下落的存在本身就是假说性的。人们提出的反对意见远为激进：唯有航行本身才是实在的，靠岸的陆地并不实在，而且航海路线可以由航海规程取代。

不管怎样，我还是想强调一点：甚至当绘画和音乐似乎并驾齐驱时，两者仍被明显的差异隔开。不认识到这一点，抽象绘画就会在社会生活中日益接管以往由装饰绘画所履行的功能。因此，它同被认为是一种意义系统的语言相脱离；而序列音乐则依附于论述：继承并夸大浪漫曲(Lied)传统——这种类型的音乐忘记自己本身就是一种独立自主的、不可还原的语言，因而让自己去服务于语词。这种对其他言语的依从不是暴露出一种忧虑的心情，担心在缺乏恰当分配的代码的情

况下，复杂的消息能否被那些终究是接受对象的人所正确领会？一旦一种语言被搅乱，它就不可避免地走向瓦解，以前一直是自然和文化相互表现之手段的那些片段于是就飘忽不定。听众以自己的方式注意到这一点，因为作曲家对一种异常精妙的句法（它允许更多的组合，因为十二个半音可在由音高、时值、力度和音色规定的四维空间中随意安排它们的格局）的应用在自然水平上或者在文化水平上，但很少同时在这两个水平上影响听众。有时，他从器乐部得到的只是音色的情趣，它的作用像一种对感觉性情感的自然刺激；有时，扼杀对旋律的哪怕最微弱欲求的宽广音程的应用则赋予声乐部无疑虚假的表象，似乎是对分解语言的纯属表现性的强化。

按照上述考虑，我从序列学派最卓越思想家之一的著作中援引的关于膨胀宇宙的那段话具有令人瞩目的重要意义。它表明，这个学派冒险地用它的命运和音乐的命运来打赌。要么，它成功地弥合听众和作曲家之间的传统隔阂，并且——通过使听众失去无知识地参照一个一般系统的可能性——同时迫使他们靠自己复制个别创造行动，如果他们理解所听到的音乐的话。凭借一种崭新的内在逻辑的力量，每部作品都将把听众从其被动状态唤起，使他们共享作品的冲动，以致发明音乐和聆听音乐之间不再有性质的差异，而只有程度的差异。要么，因为我们没有保证膨胀宇宙中的物体全都以相同速度或者沿相同方向运动，所以，情形恰好相反。我诉诸的天文学类比倒是提示了这相反的情形。因此，现在可以明白，序列音乐所属的一个宇宙中，听众不可能同音乐的刺激并驾齐驱，而将落在后面。他们试图赶上去，但枉费心机；并显得越来越远，不可企及。一旦它离得过分遥远，就无法影响他们的情感；唯有它的观念在消隐于黑暗的沉寂穹窿之前一直是可以通达的，而在那穹窿里，人将仅仅以转瞬即逝的、兴之所至的闪光的方式认识它。

读者有被这里对序列音乐的讨论弄得窘困不堪之虞。在一部关于南美洲印第安人的神话的专著中，一开头却来作此讨论，似乎很不合适。这种讨论的合理性在于我想从相互关系着眼，把每个神话的各个相继片段以及各个神话本身当做一部音乐作品的各个器乐部来探讨，并且像研究交响乐那样地研究它们。这种研究方法的合法性取决于语言层面的神话系统和音乐系统之间表现出来的同构性，而如我们所知，音乐系统因为我们理解它而构成一种语言，但其区别于分解的语言的绝对独特性在于它的不可翻译性。波德莱尔（Baudelaire）（第1213 页）深刻地指出：虽然每个听众都以其特定的方式对一部作品做出反应，但可以注意到，“音乐在不同人的头脑里唤起相似的观念”。换句话说，音乐和神话诉诸不同听众的共同心理结构。因此，我所采取的观点涉及诉诸序列学说所拒斥、甚至否定其存在的一般结构。另一方面，只有当认识到这些结构在意识和思维这方面的客观基础时，它们才能被称为是一般的，而序列音乐则作为心智的一种自觉产物和对心智自由的一种肯定出现。这个论争中发生了一些哲学性质的问题。序列学派因其强烈的理论志向、非常严格的方法论和辉煌的技术性成就，所以比非造型绘画更好地说明了当代一种思潮。这里必须非常小心地把这种思潮同结构主义区分开来，因为两者有许多共同之处：坚决的理智态度、偏爱系统排列以及不相信机械论的和经验论的解决。然而，序列学派因其理论前提而处于同结构主义相对立的一极，它同后者的关系可比诸通常存在于自由思想和宗教之间的那种关系，不过这里有一个差别，即结构思维今天在为唯物主义事业辩护。

因此，我所作的和序列思想的比较远没有离题，而是再次讨论并发展了我在本序言第一部分里提出的那些问题。这样，我也就成功地表明：如果说公众心目中常常混淆结构主义、唯心主义（cidéalisme）

和形式主义，那么只要把结构主义同真正的唯心主义和形式主义加以对比就够了，以便把结构主义所本的真正启示即决定论（déterminisme）和实在论（réalisme）清楚显现出来。

我觉得，我就任何语言所提出的意见都比考察音乐这种语言时更真确。如果说在我看来，一切人类产品中，音乐最适宜于表明神话的本质，那么，其理由在于音乐的完美性。神话占据着两种正相对立的符号系统类型即音乐语言和分解的语言之间的中间地位；要理解神话，就必须从这两个角度去研究它。然而，如果像我在本书中所做的那样决定从神话看音乐，而不是像我在以前几部著作（L.-S.：5，6，8，9）中试图做的那样从神话看语言，那么，音乐所占据的特殊地位就会更清楚地显露出来。在做这种比较时，我一开始就提到神话和音乐作品所共有的一个属性：它们都通过调节两种栅格——一个是内部的，另一个是外部的——而进行运作。不过，在音乐的情形里，这两种本来就不简单的栅格变得加倍地复杂起来。由音程的阶（échelle des intervalles）和音符间等级关系所构成的外部的即文化的栅格可回溯到一种内在的不连续性即乐音的不连续性，而乐音因为同噪音相对立而已经成为实质上完全属于文化的客体，噪音则只是**自然亚种**（sub specie naturae）。作为大脑之功能的内部的即自然的栅格对称地由第二个可以说更完全地属于自然的内部栅格即内脏节奏构成的栅格予以加强。因此，在音乐中，自然和文化之间的那种在每一种语言内部都会出现的中介成为一种超中介：停泊从两个方面都加强了。因为音乐处于两个领域的接合部，所以它的定律越过其他艺术谨防逾越的界限。在自然和文化这两个相反方向上，它都能走得比其他艺术远得多。这说明了，音乐的原理（但不是起源和运作，如我已说过的，这两者现在仍是人文科学的重大奥秘）具有同时作用于心智和感官的非凡能力，这作用同时刺激观念和情绪，把它们糅合成一个流，以致它们不再并

存，除非就它们相互响应和印证而言。

无疑，对于这种强大的力量，神话只是提供了一种较弱的模仿。然而，正是这种语言同音乐语言有着最大的共同之处。这不仅是因为，从形式观点看来，它们的非常高度的内部组织化造成了它们间有一种密切的关系，而且，还由于一些更深刻的原因。正如音乐使个人意识到他的生理学根源，神话也使他知晓其社会的根源。前者从内脏把握我们；后者则可以说“从群体”把握我们。为了做到这一点，它们利用那些异常微妙的文化机制：乐器和神话图式。在音乐中，这些机制分成乐器的和声音的两部分，它们通过两相结合而复现自然和文化的结合，因为歌唱之区别于口说的语言，在于要求全身参与，但又要遵照一种特定发声风格的严格规则。因此，这里又是音乐坚持主张一种比较连贯的、系统的和总体的方式。然而，除了神话往往被歌咏而外，甚至在吟诵时，通常也要服从一定的形体纪律：吟诵者或听者禁止瞌睡，保持坐姿，等等。

在本书中（第一篇I，4），我将证明，两组对立即自然与文化和连续量与离散量之间存在同构性。因此，我的命题得到下述事实支持：过去和现在有无数社会设想过口说语言和歌咏间的关系类似于连续和不连续之间的关系。这等于说，在文化内部，歌咏之区别于口说语言一如文化之区别于自然；不论歌咏与否，神话的神圣论述总是以同样方式和世俗的论述相对立的。再者，歌咏和乐器常被人们同假面具相比较：它们是造型层面上的假面具在声学层面上的等价物（由于这个原因，尤其在南美洲，它们被在心理上和身体上同假面具相联结）。也是由于这种特征，由假面具加以说明的音乐和神话在象征上也相趋近。

这一切比较所以发生，全因为音乐和神话在同一条轴上紧密接近。不过，既然音乐沿此轴同分解的语言相对立，那么可以推知，音乐作为一种完全的、不可还原为分解语言的语言，应当能够独自完成这些

功能。总体上看，从同其他符号系统的关系来看，音乐密切接近于神话。但是，就神话功能本身是语言的一个方面而言，应当可以在音乐论述中发现某种同神话有特定亲缘关系的特殊功能，而我们可以说，这种亲缘关系可用来说明我已指出过的神话和音乐这两个范畴之间当从整体上加以考察时所存在的那种一般亲缘关系。

显而易见，就功能的多样性而言，音乐和语言之间存在一种对应关系。在这两种情形里都有必要就功能究竟主要同发送者还是接受者相关联做出初步的区分。马林诺夫斯基（Malinowski）引进的术语“情感交流功能”（fonction phatique）严格说来不适用于音乐。然而，很显然，几乎一切通俗音乐，例如合唱或者舞蹈伴唱以及大部分室内乐都首先为使演出者即发送者快乐。可以说，这是一种主观化的情感交流功能。聚在一起搞四重奏的业余音乐家并不在乎有没有听众；也许他们根本就不喜欢有听众。对此必须作这样的解释：甚至在这种情形里，情感交流功能也伴有意动功能（fonction conative），集体演奏因而创造了作为其追求目标之一的手势和表情的和谐。这种意动功能在军乐和舞蹈音乐的情形里超过了情感交流功能，它们的主要目标是调节他人的行为。情感交流功能和意动功能在音乐中甚至比在语言中更加不可分离。它们处于一种对立的同一边，而这对立的另一极为意动功能。意动功能在戏剧或音乐会的音乐中占主导地位，这种音乐的主要目标——尽管也不是唯一目标——是发送载荷信息的消息给作为接受者的听众。

意动功能本身又可分析为若干形式，每一种都对应于一种特定的消息。这些形式近似于语言学家所区分的后设语言功能、指称（référentielle）功能和诗歌功能。（Jakobson：2，第 11 章和第 220 页）只有认识到存在多种音乐，我们才能解释似乎自相矛盾的事实：我们喜欢各个迥异的作曲家。一旦我们认识到，没有必要试图按一种优先秩序来排列

他们(例如试图确立他们的相对“伟大”程度)，便一切都昭然若揭。实际上，他们按所传达信息的性质分为不同的类型。就此而言，作曲家大致分成三类，而他们之间又有各种各样的过渡和组合。按照这种分类，巴赫（Bach）和斯特拉文斯基（Stravinsky）表现为“代码”音乐家，贝多芬（Beethoven），还有拉威尔（Ravel）为“消息”音乐家，瓦格纳和德彪西（Debussy）则为“神话”音乐家。第一类利用他们的消息解释和评论一种音乐论述的规则；第二类讲述故事；第三类借助已具有记叙性质的元素给他们的消息编码。当然，这些作曲家的作品没有一部可以完全归结为这些程式的某一种。这些程式不是音乐家作品的完整定义，而是用来强调赋予各种功能的相对重要性。也是为了简单起见，我只引了三对音乐家，每一对都包括一个较早的和一个较近的音乐家。[7] 不过，甚至在十二音体系音乐（musique dodécaphonique）的情形里，这个区分也仍然具有启发意义，因为它使我们得以看到韦伯恩（Webern）、勋伯格和贝尔格（Berg）三人的相对地位：第一个属于代码类，第二个属于消息类，第三个属于神话类。

至于情绪功能；它在音乐中也存在；凡在它作为一个构成元素存在的场合，音乐家都用行话即德语 Schmalz 提到它。然而，由于已提到过的原因，很显然，它的作用甚至比在分解的语言的情形里更难精确地确定。因为，我们已经明白，情绪功能和音乐语言如果实际上并

⑦ 无需赘述我怎么想起前面这六个名字。不过，这也许不完全是心血来潮，因为现在可以明白，当按年代顺序排列这些作曲家时，他们各自关涉的这些功能构成一个闭合循环，而这似乎表明，在两个世纪里，调性音乐已耗尽了其内在的更新可能性。较早的作曲家给出这样的顺序：代码→消息→神话；较近的则给出相反顺序：神话→消息→代码；然而，这里始终要有这样一个条件：人们准备承认，较近作曲家的诞生日期相当接近（Debusy：1862 年，Ravel：1875 年，Stravinsky：1882 年）这个事实包含着重要含义。

不始终是外延共同的，那么从道理上说也应当如此。

我再简述一下本书的另一特点：偶尔运用表面上属于逻辑—数学的符号，而对它们不应过于认真看待。我的公式和数学家的方程只有表面上的相似，因为前者并不是对算法的应用，而算法严格运用起来，允许联结或者凝聚各个证明。这里是另一回事。某些神话分析非常长而且非常细致，因此，如果不运用某种缩略的书写形式——使人得以便捷指明所探究的理智历程的某种速度记法，那么，就不可能把这些分析进行到底；如果这种理智历程只能用直觉概略地把握，则就不可能一直追踪它而又保证不迷失，除非起先已一段一段地踏勘过。我借助从数学假借来的符号（主要因为这些符号已经用于印刷）写下的那些公式并不用来证明什么东西；它们充当讨论性阐释（强调其概要），甚或通过一下子把握关系和转换的复杂总体来扼述这种阐释，面对这些复杂总体的详细描述可能严重损害读者的耐心。这些公式的作用绝不是取代这种描述，而仅仅以简化形式说明它。我认为，这种做法是有益的，但有人无疑认为，这是多余的，甚至可能因增添不确定性而掩盖主要阐释。

我意识到我像常人一样非常随便地使用“对称”、“反转”、“等价”、“同系”、“同构”等等名词。我用它们来指示我们模糊地知觉到有着某种共同之点的大群关系。不过，如果说神话的结构分析有什么特点的话，那么，它在初始阶段选择和运用其概念的方式必须加以严厉批判。每个术语都必须重新定义，限制于某个特定用途。尤其是，我作为碰运气工具应用的那些粗疏范畴，应当再细分成更精致的范畴，并有条理地加以应用。只有这时才可能对神话作真正的逻辑—数学分析。凭着这谦恭的表白，人们也许可以原谅我如此天真地试图勾勒这种分析的轮廓。毕竟人们对从事神话的科学研究，已经迟疑不决了那么长

时间，所以说，这种研究必定有着种种极难对付的困难。不管本书篇幅多么浩繁，也只能说它仅仅掀开了面纱的一角。

因此，我们的序言在消沉的心境中结束。不过，现在我还得先向长期共事的同仁志谢如仪。雅克·贝尔坦（Bertin）先生，地图和图表是在他的实验室里绘制的；让·普翁（Pouillon）先生，本书有一部分成为一门课程的题材，他作了听讲笔记；尼科尔·贝尔马特（Belmart）小姐，她帮助我编制了文献目录和索引；埃德娜·H·勒梅（Lemay）夫人，她承担了打字工作；以及我的妻子和伊萨克·希瓦（Chiva）先生，他们校读了清样。现在我该按上述方式来下结语了。当我回过头来重读这些含混不清、难以理解的书页时，我开始心生疑虑，公众是否会像本书的计划和章节标题所提示的那样产生聆听一部音乐作品的兴味。读者打算做的，更可能是回味书中那些对音乐的评论。而写这些评论时我大量运用了冗长乏味的释义和误导人的抽象，似乎音乐可能成为言说的对象，其优越性在于表达别无他途所能言说的东西。因此，在这两种情形里都不存在音乐。在作了这个令人沮丧的说明之余，我至少还可以聊以自慰地希望：当读者克服焦躁和厌烦，走出这本书之后，他达到了这样的音乐：它处于神话之中，神话以其全部本文不仅保存了和声（harmoie）和节奏，而且还保存了隐蔽含义，而为了揭示这种含义，我绞尽了脑汁，甘冒使音乐失去力量和遭到厌恶的危险！而当音乐处于原始状态，即隐蔽在意象和符号丛林的深处，并以迷人的魅力更加生气勃勃时，这力量和庄严会引起极其强烈的情绪反应，因为这种音乐没有人理解。

# 第一篇

# 主题和变奏





# I 博罗罗人歌曲

## 1. 盗鸟巢者的咏叹调

下述神话是巴西中部博罗罗印第安人讲述的许多神话之一，他们的领土历来从巴拉圭河上游延伸到阿拉瓜亚河流域以外：

### $M_1$（参照神话）·博罗罗人：o xibae e iari，“金刚鹦鹉和它们的巢”

远古时代，妇女常常深入树林之中采集制作 bá 用的椰子，bá 是举行入会仪式时奉献给少男的阴茎包衣。一个青年盯上他的母亲，出其不意拦住她强奸。

这女人从森林返回后，她丈夫注意到她的树皮衣带上粘有羽毛，它们和年轻人佩的羽饰相似。他怀疑发生了不幸的事，于是下令举行舞会，以便发现佩戴类似羽饰的青年。可是，他吃惊地发现，他的儿子是唯一这样的人。这人再下令举行一次舞会，结果还是一样。

这时他相信已经被祸，急切渴望雪耻。他打发儿子去灵魂之“巢”，指令带回他希望得到的大型伴舞刮响器（bapo）。这青年请教了外祖母，她指出，这事有生命危险，劝他取得蜂鸟帮助。

这英雄在蜂鸟陪伴下抵达水中的灵魂之地。他在岸边等着，蜂鸟飞去弄断了悬吊刮响器的短绳：这东西跌入水中，“jo!”声大作。灵魂惊闻响声，用弓射出飞箭。无奈蜂鸟飞得更快，安全到达岸边，带着这偷来的刮响器。

这父亲接着又命令儿子去取来属于灵魂的小刮响器。重复相同的插段，细节也相同，只是这次提供帮助的动物是飞行迅速的juriti（种名*Leptoptila*，一种鸽）。在第三次探险中，这年轻人偷盗了buttoré：用玉颈西猯（*Dicotyles torquatus*）的蹄制的铃铛，用一根绳子串起来，作为脚镯佩戴。这次他由大蚱蜢（*Acridium cristatum*，《博罗罗人百科全书》，第一卷，第780页）相助，这种动物比鸟飞得慢，多次被箭射中，但没有死。

父亲为他的计划失败而震怒，遂邀儿子一同去捕捉在峭壁上筑巢的金刚鹦鹉。外祖母不知道如何防止这新的危险，但给外孙一根魔杖，他跌倒时可以扶住它。

两人来到岩石脚下；父亲树起一根长杆，命令儿子攀登。当这孩子快到达鸟巢时，父亲把长杆弄倒；儿子仅来得及把魔杖插入一个石隙。他悬在空中，高喊救命，可是父亲走了。

我们的英雄发现近处有一根藤蔓，用手可以抓到；他抓牢了它，艰难地慢慢爬到岩石顶上。他休息了一会儿后就去寻觅食物，用树枝做了弓箭，猎获了山顶上大量存在的蜥蜴。他杀死了许多，剩下的用钩子拴在衣带和围绕腿与踝的布带上。可是，死蜥蜴腐败了，散发出令英雄眩晕的难闻气味。兀鹰（*Cathartes urubu*，*Coragyps atratus foetens*）落到他身上，吞下第一个蜥蜴，然后攻击这不幸青年的身体，从臀部开始。疼痛使他恢复意识，英雄驱赶这些兀鹰，但它们已啃掉了他的后背。在吃饱了之后，这些鸟准备挽救他的生命；它们用喙咬住他的衣带和围住他手臂与脚的布

带,把他带上天空，轻轻地放在山脚下。

这英雄重又获得知觉，“好像他正从梦中醒来”，他感到饥饿，吃了些野果，但他发觉已没有直肠，因此不能留住食物，食物甚至未经过消化就通过他的身体。这青年起先感到迷惑，继而想起外祖母给他讲过一个故事，说是英雄用捣碎的块茎做的面团为自己制作了一个人造屁股，从而解决了问题。

他用这种方法使身体恢复完整，又吃了个饱。然后，他回到村里，却看到村子已被遗弃。他游荡了好长时间，寻找自己的家。一天，他发现了一些脚印和手杖印，他认出来是外祖母留下的。他沿着印迹追寻，但是不想暴露自己的存在，遂采取蜥蜴的外形，而其古怪行为引起了这老妪及其另一个外孙即这英雄的弟弟的注意。最后，经过了很长时间，他决定向他们显身。为了重建同外祖母的联系，这英雄经过了一系列转换，把自己变成四只鸟和一只蝴蝶，全都是辨认不出的。[Colbacchini（以下缩写为Colb.）：2，第235～236页]

那天夜晚，狂风大作，电闪雷鸣，暴雨如注，把全村的炉火统统弄熄，只有外祖母的还幸存。翌晨，人人来向她讨热灰，想杀死儿子的那个父亲的第二个妻子尤其起劲。她认出了原以为已死去的继子，跑去报告丈夫。这父亲只当没有发生过什么事！拿起礼仪刮响器，用向荣归的游子致敬的歌声欢迎儿子。

然而，这英雄充满报复思想。一天，他带小弟弟漫步林间，折断一根api树的树枝，形状如同鹿角。然后，这小孩照哥哥的意思设法让父亲答允下令举行一次集体狩猎活动；他伪装成一只小的啮齿动物刺鼠，偷偷注视着，寻找父亲等待狩猎开始的匍匐地。然后，这英雄戴上假鹿角，变成一头鹿,向父亲猛冲过去,用角把他刺死。他旋又未作停顿便奔向一个湖,把死者抛入湖中,尸体立



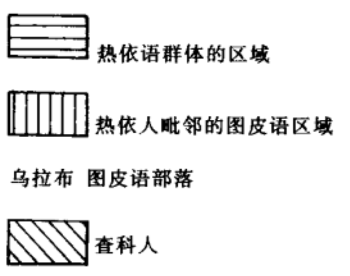
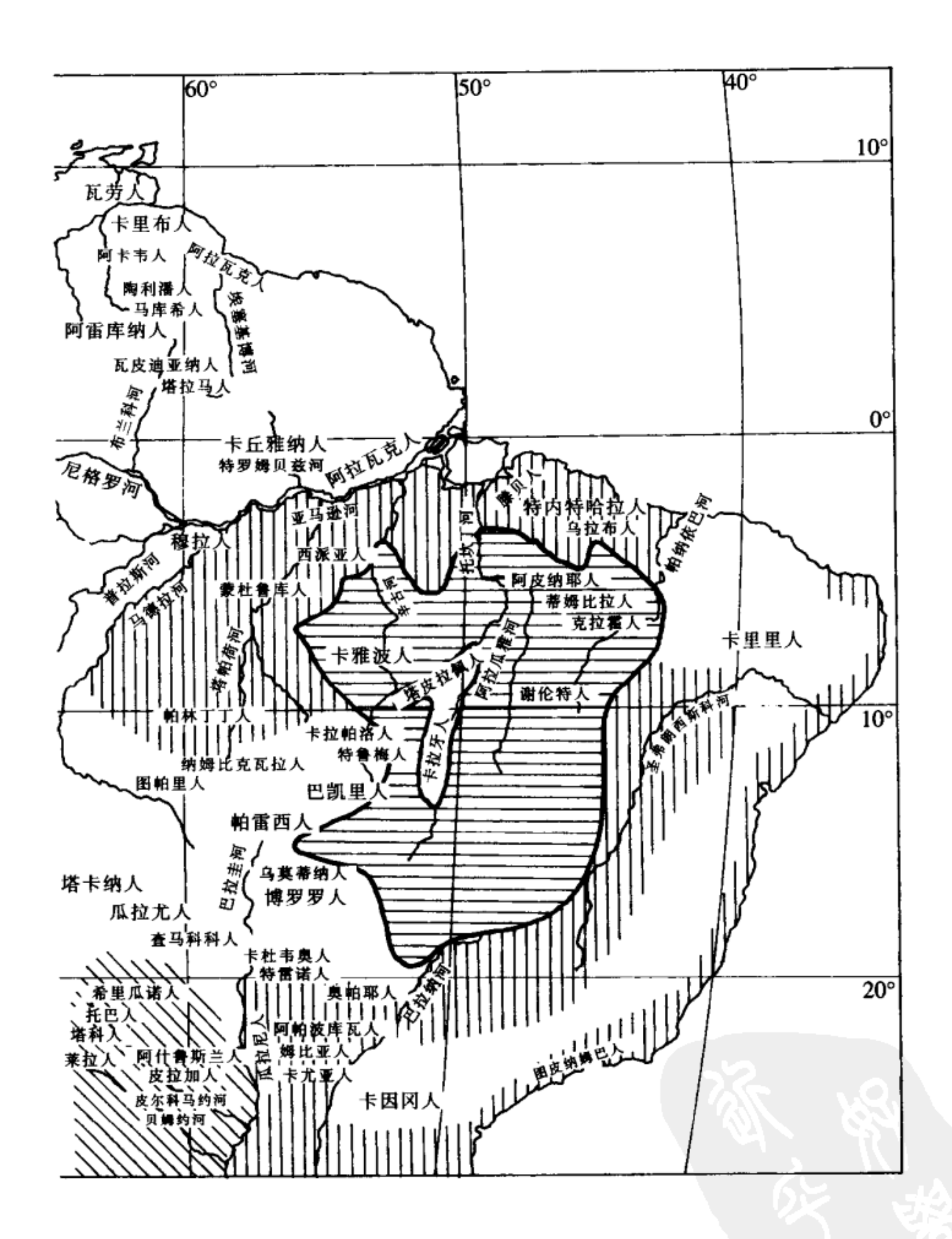




图 1 所提到的各主要部落的地理分布


60°
50°
40°
10°
0°
10°
20°
瓦劳人
卡里布人
阿卡韦人
阿拉瓦克人
陶利潘人
马库希人
埃塞基博河
阿雷库纳人
瓦皮迪亚纳人
塔拉马人
布兰科河
卡丘雅纳人
特罗姆贝兹河
阿拉瓦克人
尼格罗河
亚马逊河
穆拉人
西派亚人
普拉斯河
马德拉河
蒙杜鲁库人
辛古河
托坎 河
塔帕荷河
卡雅波人
塔皮拉佩人
阿拉瓜雅河
卡拉牙人
帕林丁丁人
卡拉帕洛人
特鲁梅人
纳姆比克瓦拉人
图帕里人
巴凯里人
帕雷西人
巴拉圭河
乌莫蒂纳人
博罗罗人
塔卡纳人
瓜拉尤人
查马科科人
卡杜韦奥人
特雷诺人
希里瓜诺人
托巴人
塔科人
莱拉人
阿什鲁斯兰人
皮拉加人
皮尔科马约河
贝姆约河
瓜拉尼人
奥帕耶人
巴拉纳河
阿帕波库瓦人
姆比亚人
卡尤亚人
卡因冈人
图皮纳姆巴人
圣弗朗西斯科河
谢伦特人
卡里里人
帕纳依巴河
阿皮纳耶人
蒂姆比拉人
克拉霍人
特内特哈拉人
乌拉布人
泰贝人

即被食肉鱼 Buiogoe 精吞噬。经过可怖的撕食之后，只剩下沉在湖底的赤条条的骨头和漂浮在水面的肺，后者状如据说叶子像肺的水生植物。

当这英雄返回村子时，又向父亲的妻子（其中有一个是他自己的母亲）报复。

这神话提供了属于派威［Paiwoé（吼猴）］氏族（clan）的一首叫做 xobogeu 的歌曲的主题，这英雄是这氏族的一个成员。（Colb.：3，第 224～229，343～347 页）

一种老的说法这样结束：这英雄宣称："我不再想同虐待我的奥拉里穆古人（Orarimugu）一起住，而为了向他们和我父亲报仇，我将给他们风、冷和雨。"于是，他把外祖母带到一个美丽的远方，然后回来像预言的那样惩罚那些印第安人。（Colb.：2，第 236 页）

## 2. 宣叙调

（1）众所周知，典型的博罗罗人村由八个集体茅舍组成，每个茅舍住着几户家庭。茅舍全都围绕一个开阔空地分布，中央是男人的住房。一条东西走向的线把村子分成两半。北边是塞拉（Cera）人，有四个茅舍（从东到西），分别属于下列氏族：badegaba cobugiwu（上族长）；bokodori（大犰狳）；ki（貘）；badegeba cebegiwu（下族长）。南边是图加雷人（Tugare），包括下列氏族的四个茅舍（从西到东）：iwaguddu（蓝樫鸟）（一种鸟：*Uroleuca cristatella*）；arore（幼虫）；apibore（acuri 棕榈树）（*Attalea speciosa*）；paiwe 或 paiwoe（吼猴）（种名 *Alouatta*）。在两个方向上，这东一西轴都被认为延伸到文化英雄巴科罗罗（Bakororo）（在西方）和伊图博雷（Itubore）（在东方）君临的"灵

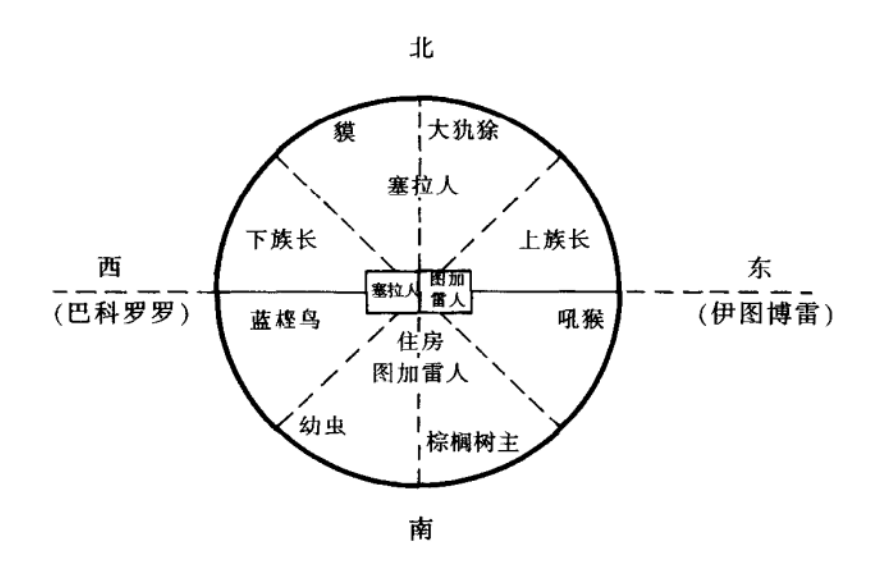



**图 2　博罗罗人村的理论图式**［据 C. 阿尔比塞蒂(Albisetti)］

魂村”,巴科罗罗的标志是横的木喇叭(ika),伊图博雷的标志是用几个钻孔的空心葫芦借蜡粘在一起而制成的共鸣器(panna)。

在所有观察过的情形里，各氏族绝大部分又都分成子氏族和世系(lignée)；其余的则归于消失，而总的图式更加复杂。因此，为了说明博罗罗人的社会结构，我们必须在三种可能性中做出选择：或者，如我们在这里所做的那样，建构一个理论性的简化模型；或者,绘制一个特定村子的平面图,这村子是纯局域性的历史的和人口统计的进化的产物(L.-S.:0)；最后,或者,如《博罗罗人百科全书》(第一卷,第434～444 页)中所做的那样(不过那里没有这样明说),建立一个混合的模型,它把获自各种当地资料的信息混合成单一图式。至于氏族名称的译名,我遵从《博罗罗人百科全书》(第一卷,第 438 页),它澄清了长

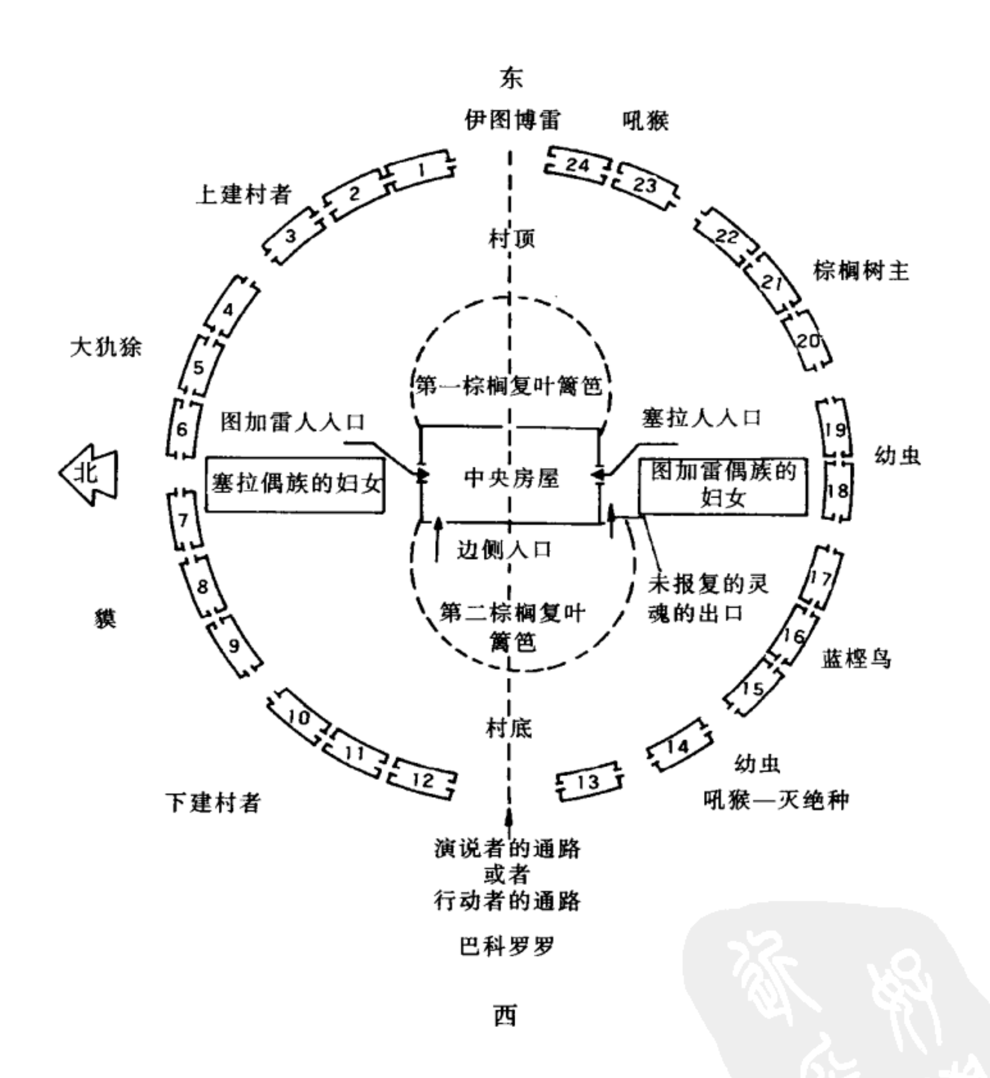



**图 3　博罗罗人村的理论图式**（据《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 436 页）

期让人捉摸不透的意义。

偶族(moitié)和氏族是外婚制(cxogamigue)的、母系制(matrilinéaire)的和从母居(matrilocaux)的。因此,每个男人在结婚时都要穿越分隔两个偶族的界线,去到属于他妻子氏族的茅舍居住。但是,在妇女不得入内的男人房屋里,他仍然享有他在分派给他的氏族和偶族的那个区域里占有的地位。在克雅拉人(Kejara)村(我于1935年在那里待过)里,男人的房屋沿一条北—南轴线坐落。(L.-S.:0,第273页和3,第229页上的平面图)《博罗罗人百科全书》(第436,445页)的说法与此相同,但未加任何解释或评述。然而,科尔巴齐尼(Colbacchini)和阿尔比塞蒂(Albisetti)从1919年到1948年共同地或者分别地一直坚持认为,男人的房屋沿一条东—西轴坐落。这个迟到的意见改变确认了我的观察资料,但同这两个撒肋爵会神甫四十多年来就这个问题所写的全部著述相悖。人们对这个意见改变,尽可以无休止地进行揣测。然而,事情是否可能如下所述?在这些年月里,他们一直把论点建基于纯粹获自里奥巴雷罗人(Rio Barreiro)村的资料(照片摄于1910年,载Colb.:2,第7,9页),而这个村是在教父的鼓动下建造在传教站附近的,有好些反常的地方[平面图是方形的而不是圆形的,因为“印第安人分辨不清圆形和方形”(原文如此):男人的房舍有相应于东南西北四个基本方位的四个入口和十三条通往它们的路径]。不过,即使如此,较近的证据未必就推翻很久之前做的观察。在研读《博罗罗人百科全书》时,常常得到这样的印象:作者及其先驱一心追求单一的绝对真理,而就博罗罗人而言,这种真理也许绝不存在。尽管这两个撒肋爵会神甫尊重神话提供者所提供的证据,但他们可能不大情愿接受这些人的歧见。他们温文但又坚定地邀集土著成立一个委员会,就公认论断达成某种一致意见。这说明了,从科尔巴齐尼1而科尔巴齐尼2而科尔巴齐尼3,最后经由阿尔比塞蒂到《博罗罗人百科全书》

（参见参考文献），这中间可以察觉到一个丰富和贫乏化的双重过程：详细资料集积起来，最后达到可望成为《博罗罗人百科全书》的巨大资料库；然而，与此同时，提纲变得僵硬了，古老的征象和提示消失了，而又并非总是能够知道，这究竟是因为错误已及时得到纠正，还是因为未能接受下述观点而导致抛弃真理：博罗罗人的生活实际上可能是方式多样的。然而，如果如这两个撒肋爵会神甫自己所已发现的，在伊蒂基拉河上游和科连特斯河上游之间，尸骨埋在岩面的洞穴之中，而不是像一般风俗那样浸在水中，如果像已经发现的遗骸保存状况所表明的（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第537～541页），这种做法一直延续到相当晚近的时候，那么，是否应当设想在其他方面也有着极其多样的风俗，而印第安人无疑认为这些方面并不比葬礼问题更要紧呢？《博罗罗人百科全书》多处表达了这样的见解：博罗罗人是最初来自玻利维亚的一个部落（tribu）的后裔，因此在文化上比现在的部落先进，尤其知晓应用贵金属。设想在这迁移过程中，土著能保持着他们以往组织的全部特征，这种组织不因地域和自然环境而发生许多各种各样的变化，那是荒谬的（博罗罗人今天仍分为东西两群，东群又分为两支，一支居住在沙土高原，一支居住在沼泽峡谷）；最后，它必定还要受东南西北四邻群体的影响，而这些群体本身又以很大的文化差异为表征。

（2）各氏族以它们在社会等级体系中所占据的地位、它们的标志、同所制造的器物的技术和形制有关的特许和禁忌，最后还有仪式、歌曲和特有的专名等相区别。在这方面，参照神话中的各主要人物的名字提供了宝贵的提示，我提议在据了解将研讨专名的《博罗罗人百科全书》第二卷出版之前，先应急地把这些名字汇集起来。

这个英雄名叫热里圭圭亚土戈（Geriguiguiatugo）。《博罗罗人百科全书》（第一卷，第689页）提到过的这个名字并未列入科尔巴齐尼3（专名注释词表，第441～446页）中给出的派威氏族人名表之中。它可以分割

成两部分：atugo，“色彩鲜明的”、“盛饰的”，这个形容词用做名词，指示花豹；和 geriguigui，“陆龟”（djerighighe，“kágado”，B. de Magalhães，第33页；jerigigi，“一种 cágado 的名字”，《博罗罗人百科全书》，第一卷，第689页）或“乌鸦座”（colb.：1，第33～34页；2，第220页；3，第219，420页）。这最后一种意义（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第612～613页）未予采纳，因主张它指示另一星座；下面还将详加讨论（参见第四篇Ⅱ）。这英雄又名托里布戈（Toribugo），无疑源自 tori，“石头”；试比较科尔巴齐尼 3，专门词汇（第446页）：tori bugu，阳性和阴性，“像石头”。《博罗罗人百科全书》（第一卷，第981页）透露：在这种神秘的语言中，龟 jerigigi 称为 tori tabowu，“（其壳）像石头的动物”，这个细节建立起了这两个名字间的联系。龟是我们知道这英雄所属的派威氏族的名祖（éponyme）之一。（Colb.：3，第32页）由于是母系制亲嗣关系（filiation）法则，所以，他母亲的氏族（名为 Korogo）必定也是如此。据《博罗罗人百科全书》（第一卷，第746页），korogé 这词事实上指示一个敌对部落，它被征服，后来同化为一个派威子氏族。

母子是图加雷人，所以父亲属于另一个偶族，因为偶族是外婚制的：所以他是塞拉人。按照科尔巴齐尼 3（第441页）中给出的专名注释词表，他的名字博克瓦多里雷留（Bokwadorireu）（有时拼作 Bokuaddorireu）（源自 bokwaddo，“jatoba 树”?）属于 badegeba cebegiwu 氏族，“下族长”，而后者正处于塞拉偶族之中。

这父亲的第二个妻子名叫基亚雷瓦雷（Kiareware）。这名字在《博罗罗人百科全书》（第一卷，第716页）中只是一带而过。

（3a）这神话从引入入会仪式开始。按照科尔巴齐尼 3，这些仪式持续一整年；按照《博罗罗人百科全书》（第一卷，第624～642页），则持续数月，直到村里有人死去，以使入会仪式的最后阶段可同葬礼相重合。尽管有此差异（这也许并不造成什么不可克服的问题），但这两则资料

一致提到，新入会者在长者指导下进行长达几百公里（“dezenas et dezenas de léguas”，上引书，第641页）的旅行，感到极度疲劳。他们最后返回时，毛发蓬乱，形容憔悴，浑身披满树叶。他们各自的母亲必须在他们洗身、理发之前就辨认出他们。新入会者还要进行跳过一堆火的仪式。这返回仪式以人人在河中沐浴告终。（Colb.：3，第239～240页）母亲为向儿子致意，“恸哭，狂叫，哀号，仿佛死去了一个亲爱的人。她们所以哭泣，是因为从今以后这男孩解放了，离开这些妇女去同男人们一起生活。同时，从这时起直到生命终止，这男青年要一直戴上bá，即阴茎包衣。……”（Colb.：3，第171～172页，《博罗罗人百科全书》，第一卷，第628，642页）

（3b）阴茎包衣最初见于神话。土著将它的发明归功于英雄贝托戈戈（Baitogogo），我们不久就要认识他（第66页上的$M_2$）。早先，“他们没有穿刺下唇，也不戴阴茎包衣；他们没有使用今天佩戴的所有饰品，也未用urucu涂饰身体。……”（《博罗罗人百科全书》第一卷，第61页）bá这个词也意指“卵”或“睾丸”（Magalhães，第19页）；但是，《博罗罗人百科全书》（第一卷，第189页）认为，这涉及两个不同的词。

（3c）按照这神话的最早版本，“这些妇女在入会仪式的前一天去到树林里采集巴西棕榈（种名*Orbignia*）的枝条，以便为男孩制作bá。妇女们制作bá，男人们则给它固定位置。……”（Colb.：3，第172页）《博罗罗人百科全书》（第一卷，第641页）极力否定这异文，它认为，棕榈枝条的采集也由“外祖母和舅舅进行，或者更确切地说，由新入会者的母亲的至亲进行”。

这歧异教人刨根问底。事实上，这神话的原始本文和并列的意大利译文不容任何混淆：

ba-gi maerege e maragoddu-re.  Korogo

*Il ba gli antenati essi lavorarono. Korogo*（母名）

ǧameddo aremme e-bo① u-ttu-re

*anche donne　　colle　　essa ando*

科尔巴齐尼和阿尔比塞蒂这两个撒肋爵会神甫合作撰写的下述著作（葡萄牙文）（Colb.：3）坚认，这个版本全对。然而，如果我们参阅第二篇中还要援引的博罗罗人本文，则我们便发现，这神话的开头已经变动：

Koddoro gire maregue e maragoddure. Korogue utture

*Esteira ela antepassadss eles trabalhavam. Korogue foi*

aremebo jameddo

*mulheres com tambem*（Colb.：3，第 343 页）

换句话说，即使自由的葡萄牙文版本或者种族志评注没有什么变动，博罗罗人版本及其并列译文也已不再完全相同：仍是妇女进入树林，但这远征的目标不再是采集棕榈叶制作阴茎包衣，而是采集稻草编织草席“esteira”。我们是否认为，这是这神话后来获自另一个讲述

① “Sott'a cercare foglie di palma per costruire i bá.”（Colb.：2，第 92 页和脚注④）后来（第 107～108 页）作者评论说：“Per fare questi bá in occasione d'un'iniziazione，le donne vanno alla foresta a cercare foglie della palma uaguassù，come appare anche dalla leggenda di Gerigigiatugo.”（上引书，第 107～108 页）

者的又一种版本呢？不。除了所指出的这一点之外，这两个版本——1925 年版本和 1942 年版本——是相同的。而且，这两个版本都不完整，都恰恰在同一处缺失。因此，1942 年措辞上的变更应归因于一个土著文书（这两个撒肋爵会神甫相继得到两三个有学问的神话提供者的帮助）。他在转抄一个神话时可能发现，某个细节不符合他自己观察到的或他看到的记载所表明的风俗，于是就擅自修改了本文，使之符合于他所认为的种族志实际。这种创制在 1942 年被人忽略而未引起注意，但后来必是被人发现。这就解释了《博罗罗人百科全书》中的见解变化，确证了我以上对另一个这种变更的解释。所以，我们可以预言，这个参照神话将在《博罗罗人百科全书》第二卷中出现的那种本文和评注，明白无误地排除任何关于妇女参与制作阴茎包衣的说法。

对神话的本文擅自作这种改变，是令人遗憾的。如我在别处已表明的（L.-S.：6），一个神话很可能同它声称关涉的种族志实际相悖，并且这种歪曲构成了这神话结构的组成部分。甚或，这神话保存着对业已消失的或者仍存在于部落另一部分领土上的风俗的记忆。在这里的特定情形中，原始本文特别值得注意，因为《博罗罗人百科全书》中的新材料和新解释进一步支持这神话实际地或象征地所证明的、存在于下述两者之间的联系：阴茎包衣的强加和博罗罗人社会特有的两性关系规则。男青年只有在被强加了 bá 之后，才可以结婚（第 628 页）。负责制作和放置包衣的“教父”不仅必须属于跟新入会者的偶族相对应的偶族：“这男青年可从中选择配偶的那些子氏族也总是予以考虑；而且这教父还必须来自这些子氏族”（第 639 页）。实际上，在博罗罗人中间，偶族间的外婚制因子氏族和世系间联姻的优先规则而变得复杂化（第 450 页）。在仪式结束时，“新入会者向他的教父提供食品，所遵从的礼仪一如妻子之对待其丈夫”（第 629 页）。

这后一点带有根本的重要性，因为科尔巴齐尼 2 假定新入会者和教父间的关系是倒逆的。作者评注了博罗罗语的入会仪式说明：

emma-re-uak' oredduğe-re-u
*esso proprio* （*ecco qui*） *la tua moglie costui*

由此下结论说："在这些印第安人的心目中，似乎 jorubbadare（教父）代表未来的妻子"（第 105 页和脚注 4）。科尔巴齐尼 3（第 172 页）也持这种解释。

《博罗罗人百科全书》利用一个有学问的神话提供者撰写的一则新说明作为证据，力陈这是一种误解，bá 的性象征意义要复杂得多。按照这种新的解说，新入会者的祖父和兄长首先从巴西棕榈上摘取一个蓓蕾（即一棵幼芽，葡萄牙语为 brôto），把它交给被他们选定当教父的那个男人，对他说："这（蓓蕾）实际上将是你的新娘。"在他的兄长和兄弟（新入会者未来的"姻兄弟"）的帮助下，这教父随即用棕榈叶制成一些阴茎包衣，它们被用绳子系在一起而成冠状，新入会者就整夜把它戴在头上。翌晨，教父回到仍戴着这冠的新入会者那里，重复说上述套语。然后挑出一个阴茎包衣，新入会者先用牙齿咬住它；当装戴它时，他必须往上看，以便一点也看不到这运作，后者分成两个阶段：先是暂时装戴，继之是永久装戴。

如果"巴西棕榈幼芽和阴茎包衣……代表女性性器官，因为它们被称为教父的新娘"(《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 640 页）这个论点得到确证，那么，这将完全改变我们关于南美洲和别处阴茎包衣的象征意义的观念。我不敢说发展这观念，但想强调它的一个含义：这仪式似乎不是把阴茎包衣和制作用的物质等同于一般女性，而是把它们等同于新入会者所属的教父的子氏族优先与之通婚的偶族甚至氏族和子

氏族的妇女。换言之，等同于那些可能成为教父“新娘”的、按照这神话的那个有争议版本的说法在采集棕榈中起积极作用的妇女，后一情节形象地暗示了这种等同。

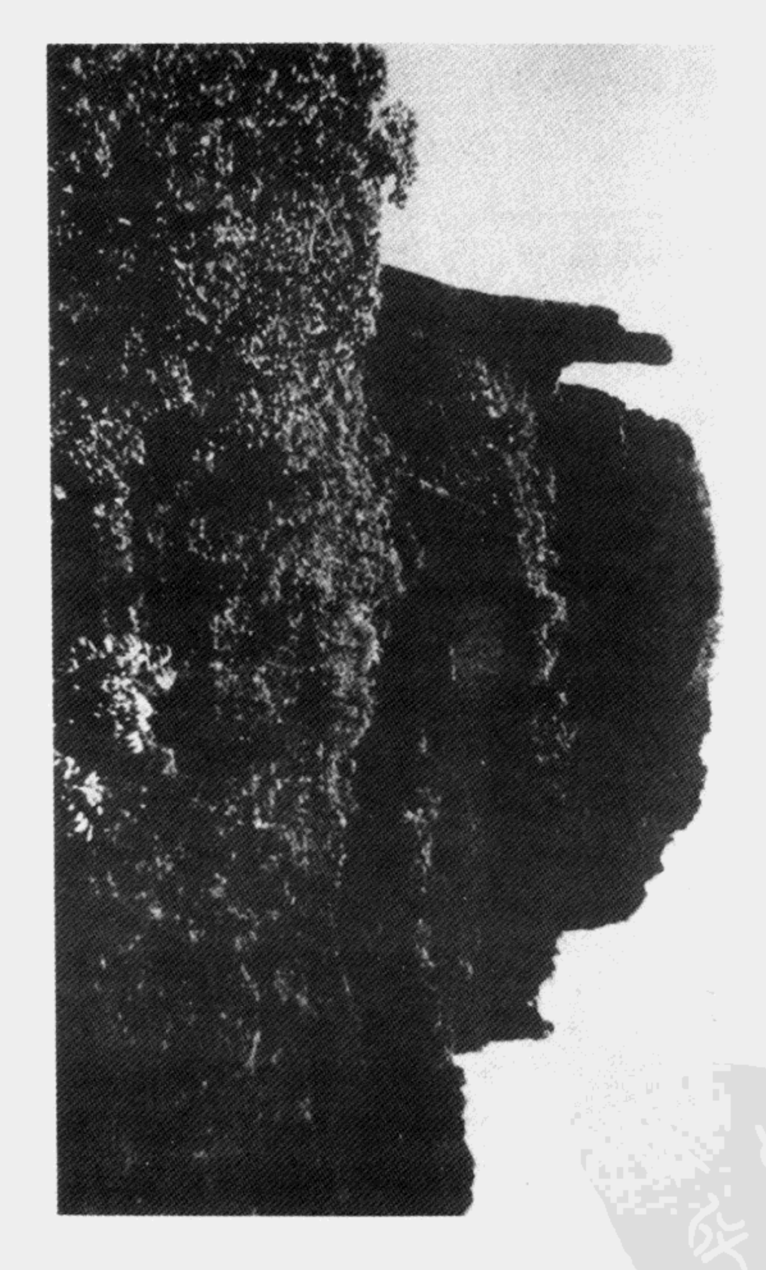
然而，就我们的知识的现状而言，《博罗罗人百科全书》所给出的解释还不能看做最后定论。仪式套语 emmareu ak-oreduje“这将是你的新娘”意指一个其身份尚不怎么明确的主体。科尔巴齐尼起先认为这句话是对新入会者说的，而教父是这句子的主语。但是，即使教父不是主语，后者也可能是新入会者、幼芽或者包衣；已引自第 629 页的那个评注看来赞成第一种解决。

不管怎样，这个问题的回答对我的证明来说无关宏旨。我只要求证明，故事开头讲述的到森林里远征是由特定的女性进行的。现在，这在改动过的版本和原始版本中都还成立，因为两者都力陈，英雄的母亲“同其他妇女一起”进入树林。改动本子中提到为了编制草席而采集稻草，而如果这是必要的话，那也确证了这个改变的特征，因为在博罗罗人那里，编草是女性的工作，而纺织才由男人来干。(Colb.：1，第 31～32 页)

(4) 博罗罗人喜欢捕捉幼小的金刚鹦鹉，他们把它们带回村里饲养，定期拔取羽毛。这些鸟筑巢的岩壁高出低洼的沼泽地两三百米。这些岩壁构成中部高原的南沿和西沿，这高原逐渐向北倾斜，直至亚马逊河流域。

(5) 金刚鹦鹉由于两个原因在土著的思想中占据重要地位。它们的羽毛同其他鸟类（鹞鸮、白鹭、角鹰等等）的羽毛被一起珍藏在小木匣之中，用来制作冠冕，装饰弓和其他东西。另一方面，博罗罗人相信一种复杂的灵魂轮回循环；而这循环被认为目前在金刚鹦鹉那里得到体现。

(6) 父亲仅仅看到妻子被强奸后紧身褡上粘有羽毛就起疑心，这可



图版 1　查帕达山（chapada）的层岩的一个侧面，博罗罗人在那里摸金刚鹦鹉的巢。



图版 2 羽毛新丰的金刚鹦鹉。

以用博罗罗人男女装束的不同来解释。除了阴茎包衣，男人一丝不挂；不过，在日常生活中以及每逢节日，他们喜欢佩戴用毛皮、多色羽毛或涂上各种图案的树皮做的考究装饰品。妇女的衣服是白树皮做的套裙（行经期间穿黑色的：B. de Magalhães：第29，30页；《博罗罗人百科全书》，第一卷，89页）加高腰的紧身褡，后者差不多相当于胸衣，也用树皮做，但是黑色的。女性的装饰品绝大部分包括用 urucu（*Bixa orellana*）染色（很容易退色）的棉条、用豹牙或猴牙做的耳环和项圈，只在节日佩戴。项圈的奶白色刻意用来反衬妇女服装的黄色、褐色和暗红色。妇女服色简朴暗淡，同男人色彩光鲜造成强烈对比。

（7a）参照神话中出现好几种动物：蜂鸟、鸽子、蚱蜢、蜥蜴、兀鹰和鹿。我们后面还会再讨论它们。刺鼠，“Cotia”（Colb.：3，第430页）（*Dasyprocta agufi*）这种啮齿动物被列为派威氏族的名祖。（上引书，第32页）

（7b）现有资料还不足以能够准确地断定，pogodóri（bobotóri，Colb. 2，第135页）就是“一种马铃薯”（英雄用它制作备用的屁股）。按照《博罗罗人百科全书》（第一卷，第882页）的说法，它是一种可食用的块茎，类似 cara，其叶子可代替烟草吸食；第787页上，它更具体地被说成是一种“林地薯蓣属植物”。我在下一卷著作中还要进一步讨论这一点，在那里我要研讨美国神话作者称之为 anus stopper（肛门塞子）的题材。它是在从新墨西哥到加拿大的北美洲发现的，尤其在俄勒冈和华盛顿的各部落［库斯（Coos）、卡拉普亚（Kalapuya）、卡思拉梅特（Kathlamet），等等］的神话中屡屡提到，自那时以来，又传遍了整个新大陆。

（7c）我们同样拿不准英雄用来制作假鹿角的是哪种树，它在博罗罗语中称为 api。科尔巴齐尼3（第410页）中的注释词表给出 app'i，“sucupira”，这意义为《博罗罗人百科全书》所确认（第一卷，第77页）：

appi，“sucupira”（种名 *Ormosia*）；但又见第 862 页：paro i，“sucupira”（一种豆科植物）。事实上，这个源自图皮人（Tupi）的名词涵盖好几种植物——尤其 *Bowdichia virgilioides*，它的坚硬和多叉形态符合神话中描述的用法，以及 Pterodon pubescens（Hoehne，第 284 页）。

（7d）另一方面，食人妖（buiogué，buiogo 的复数）的身份则毫无疑问："比拉鱼"（属名 *Serrasalmus*，《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 520 页），它们出没于巴西中部和南部的湖泊和江河，它们的贪婪暴食是出名的。

（8）神话结束处提到的那首歌由阿尔比塞蒂（第 16～18 页）发表，歌词使用据说是“古老的”语言，因此甚至那两个撒肋爵会神甫也翻译不了。这支歌似乎是在召唤白人和印第安人之间的一场战争；召唤他的弟弟 japuira 鸟（黄鹂）杀死红头的乌拉布人（Urubu）；召唤盗鸟巢者向岩壁进发；召唤他变成一头鹿，可以杀他的父亲；召唤他父亲跳入湖水之中，“好像他曾是一只白鹭”。

## 3. 第一变奏曲

参照神话的初始主题是英雄对其母亲所犯的乱伦。然而，他是“有罪的”这个观念似乎主要存在于他父亲的头脑里，后者希望儿子死去，并策划谋杀。不过，这神话本身并不做出判决，因为英雄请求他外祖母帮助并如愿以偿，多亏了她，他才历经磨难而幸存下来。从长远来看，这父亲看来倒是有罪的，因为他想复仇，结果自己被杀害。

这种对乱伦的奇怪的漠不关心也出现在其他神话之中；例如，在下述神话中，受辱的丈夫也遭到惩罚：

**$M_2$　博罗罗人：水、装饰和葬礼的起源**

远古时代，有两个村长属于图加雷偶族（不像今天那样属于塞拉偶族），分别是"幼虫"氏族和"棕榈树主"氏族的成员，其中一个是主村长，名叫比里莫多（Birimoddo），"俊男"（Cruz：1；Colb.：3，第29页），绰号贝托戈戈（这词的意义下面要讨论）。

一天，贝托戈戈——"大犰狳"氏族（属塞拉偶族）的成员*——的妻子动身去树林找野果，她的小儿子要跟她同去；她不肯，他就偷偷地跟着她。

他看到母亲被"貘"氏族的一个印第安人强奸了，这人和她属同一偶族（按照土著的术语，因而也和她的"弟兄"属同一偶族）。这孩子把事情告诉了父亲，贝托戈戈闻讯后首先向对手泄怒，用箭射他，箭穿进他的肩、手臂、臀部、腿和面部，最后以重创他的肋部而致他于死命；此后，贝托戈戈在夜间用弓弦把妻子勒死。在四种不同犰狳的帮助下：tatu-bokodori（大犰狳，*Priodontes giganteus*）；gerego（tatu-liso，《博罗罗人百科全书》，第一卷，第687页，tatu-bola，三绊毛犰狳，*Dasypus*，*tricinctus*，B. de Magalhāes，第33页）；enokuri（tatu-bola do campo，《博罗罗人百科全书》，第一卷，第566页）；okwaru（tatu-peba的变种，上引书，第840页），他在妻子床底下挖了条壕沟，把尸体埋入，仔细地填平，再用一条席子盖上，免得让人发现他的罪行。

但是，小孩在寻找母亲。他不顾心身憔悴，抹着眼泪，跟踪杀人者提示的假足迹，弄得精疲力竭。最后，有一天，贝托戈戈偕第二个妻子外出散步。这孩子变成一只鸟，想更有效地寻找他母亲。他故意把粪滴在贝托戈戈肩上，粪便就在那里发芽，长成一棵大树（jatoba，*Hymenea Courbaril*）。

这重负使英雄行动不便，蒙受羞辱。于是，他离开村子，到灌木丛地过流浪生活。但是，每当他停下来休息时，就引起湖泊

* 原文如此。——译者注

和江河出现，因为那时候地球上还没有水。每当新出现一次水，这树就缩小一点儿，最后消失。

然而，贝托戈戈陶醉于他所创造的青绿风光，决定不再返回村子，把村长职位让给他父亲。他不在时治理着村子的副村长也这样做，并追随他。于是，这双份村长职位都落入塞拉偶族。这两个前村长现在成了两个文化英雄巴科罗罗和伊图博雷（参见上引书第50，51页），其后再也没有回去拜访过部落同胞，只是把他们在自愿流亡期间发明和制成的服饰装饰品和工具捎回去。[②]

当他们装束华美地首次重新出现在村子里时，他们的继任村长职位的父亲始则疑惧，继而用礼仪歌曲欢迎他们。贝托戈戈的同伴阿卡鲁伊奥·博罗戈（Akaruio Borogo）的父亲阿卡里奥·博科多里（Akario Bokodori）要求，英雄们（这里他们似乎已不只两人，而已组成一伙）应该向他倾其全部装饰品。这神话以一个乍一看来令人困惑的插段告终："他没有杀死给得多的，却杀死给得少的"。（Colb.：3，第201～206页）

## 4. 不连续的间奏曲

我提议在这个插段上停留一会儿，尽管它并不直接关涉我的论证。然而，它是值得加以研究的，因为它强调了这两个神话在博罗罗哲学中所占据的中心地位，从而证明我的选择是有道理的。

在参照神话和我刚才扼要叙述的那个神话中，英雄都属于图加雷偶族。科尔巴齐尼现在把这两个神话说成是原因论（étiologie）的故事：

② 从历史的观点看来，把这个神话同阿帕波库瓦人（Apapocuva）神话中的一个插段加以比较，是很有意思的。在那里，法伊（Fai）弟兄系着腰带，身穿华服，给人们分配装饰品和服饰［Nimuendaju（以下缩写为 Nim.）：1，第37～38页］。

第一个解释了“风和雨的起源”(Colb.:3,第 221 页);第二个解释了“水和装饰品的起源”(上引书,第 201 页)。这两种功能都非常符合指派给图加雷偶族的英雄的角色——“强者”(?)。他们作为造物主每每为各个事物的**存在**负责:河流、湖泊、雨、鱼、植物、制造品……塞拉英雄(“塞拉”这词有时用来意指“弱者”[3])是牧师而不是巫师,他们在事后介入,充当图加雷英雄作为**创始者**做出的创造物的**组织者**和**管理者**:他们消灭妖怪,给动物提供专门食物,领导村子和社会。

所以说,从这个观点看来,这两个神话之间已经存在一定的类似。每一个神话都有一个图加雷英雄,他经过向上运动(通过攀援悬吊的藤蔓)之后制造了天上起源的水,或者经过被迫的向下运动(被他所支撑着的重物即一棵在生长中的树压得向下弯曲)之后创造了地上起源的水。另一方面天水是有害的,因为它产生于暴风雨 badogebagué(博罗罗人把它区别于温和的、有益的雨 butaudogué,参见 Colb.:3,第 229~230 页;我还要回到这个对立上来,而《博罗罗人百科全书》中没有提到过它;参见以下第 274 页及以后),而地水是有益的。这个差异应当用创造这两种水时相应的境况截然不同来解释:第一个英雄同村子分离,不是出于本意,而是为他父亲的狠心所逼;第二个英雄也同他村子分离,但他自己选择这样做,并为对

③ 科尔巴齐尼和我自己各自独立在田野收集到了“强者”和“弱者”这两个意义。但是,向科尔巴齐尼提供神话的人中有一个对这两个意义提出异议(Colb.:3,第 30 页);《博罗罗人百科全书》(第一卷,第 444 页)则完全拒斥之。然而,关于孪生儿的神话($M_{46}$)的最老版本中有一句令人困惑的话:如果你杀死食人鹰,则花豹对英雄说,你是强者,能统率“a muitos tugaregedos”(侍从)(Colb.:1,第 118 页);或者,根据另一个版本:“一个伟大民族将由你支配”(Colb.:3,第 194 页)。

他父亲的亲情所激励（他把自己的职责托付给他父亲）。④

在作了这些预备性的说明之后，让我们现在回到一个叫阿卡里奥·博科乡里的人进行残杀这个插段。我们又碰上了这个人物，他扮演和名叫阿卡鲁伊奥·博科多里的人相似的角色（标音不同，但这种不确定在原始资料中是常见的）；他也是"上族长"的氏族的成员[参见 Colb.：3，专名注释词表，第 442 页：Akkaruio *bokkodori*（原文如此），阳性和阴性，"因他用大犰狳（爪）制作装饰品而闻名"]。这神话如下所述：

### $M_3$　博罗罗人：大洪水之后

在一次大洪水之后，地球又有人居住了；但很快人烟就太稠密了，太阳默里（Meri）因此忧心忡忡，寻找减少人口的良策。

因此，他命令一个村的全体人员借助一座用树干做的桥越过一条宽阔的河流。这桥不怎么牢固，而他因此就选中了它。事实上，它在重荷作用下突然折断了；这些人全都死了，只有一个人幸免，他名叫阿卡鲁伊奥·博科多里，他的腿受伤了，只能踽踽而行。

那些被卷入旋涡的人，头发变得呈波纹状或者卷曲起来；那些被淹没在平静河水中的人，头发又纤细又光滑。这是在阿卡鲁伊奥·博科多里通过带鼓乐伴奏的念咒使他们全部都复生之后昭示于人的。他首先把布雷莫多多格人（Buremoddodogué）带回，继之是拉鲁多格人（Rarudogué），比托杜多格人（Bitodudogué），普加格古格人（pugaguegeugué），罗库杜多格人（Rokuddudogué），科多格人（Codogué），最后是他偏爱的博尤格人（Boiugue）。但这一

---

④　有些人信奉科尔巴奇尼，可能认为，这是个双重的奥秘，因为事实上村长职位是传代的，由舅父传给外甥。但是，根据这个例子已可明白，一个神话，其意义不是来源于它所反映的同时代的或更古老的制度，而来自它在一个转换群内部同其他神话所结成的关系。

切新回来的人中间，他只欢迎所送礼物被他接受的人。他用箭射倒其余所有人，他因此而得到了诨名 Mamuiauguexeba（屠夫）或 Evidoxeba（索命鬼）。（Colb.：3，第 231 和 241～242 页）

这个人物还出现在另一个神话中：他也杀害同胞，不过这次是惩罚性的，因为他们不尊重他这个首领，还因为他们互相争吵。（Colb.：3，第 30 页）可惜，这个故事零乱残缺，一无所用。

因此，我们知道至少有两个神话，按照它们，塞拉偶族的一个英雄（名字相似）杀死了一群奉献礼物的“鬼”，因为他认为这些礼物不适当。[5] 在一个神话中，没有具体说明礼物的性质；在另一个神话中，我们知道，它们包括装饰品和服饰，在各氏族中间分配不均，但每个氏族——无论被认为在这方面是“富有的”还是“贫穷的”——都有其专有的所有制。这样，装饰品和服饰给这社会内部带来了差异。

不过，现在让我们来更仔细地考察 $M_3$。礼物是什么，并不怎么清楚，但另外有两点是明明白白的。首先，这神话旨在解释身体外表上的差异（而不是社会外表），如关于头发的插段。其次，通过给出一张名单，这神话表明了各不相同的、独立的人群，很可能是些社区或部落：这是些被赋予不是在社会水平**之下**（如身体差异）而是在它**之上**起作用的不同价值的人群。就我们目前所知而言（这张名单中除了屈折词尾/-gué/事实上指示复数形式之外，尚有其令人迷惑不解之处[6]），在第一种情形里，它们可能是群体中个人之间的差异；在第二种

---

[5] 在《博罗罗人百科全书》（第一卷，第 58～59 页）中，我们读到，每当一个陌生的博罗罗人来到一个村子时，都要接受彻底的检查，以便查明他是否携带令人感兴趣的东西。如果他带了，则就会受到热烈欢迎；否则，他便被杀害。据认为，（$M_1$ 中提到的）那个小音响器具原来就是这样获自一个印第安妇女，她起先受到敌意的示威。

情形里，它们可能是群体间的差异。$M_3$ 有双重的方面，而 $M_2$ 则占据中间地位：关涉这群体中各亚群体间的差异。

因此，看来这两个神话合在一起涉及三个领域，而其中每一个原来都是连续的，但为了使每一个都可加以概念化，不得不给它们引入不连续性。在每一个场合，不连续性都是通过彻底消除连续体的某些部分而达致的。一旦连续体被缩减，为数较少的元素就可以自由地在这同一空间中播散，而它们之间的距离也变大了，足以防止它们相交叠或者相互融合。

为使极其密切相关的各身体类型可以清楚地区别开来，人应当为数很少。因为，如果我们承认存在着携带不足道的氏族或部落——其示差独创性无法想象的弱的氏族或部落——则我们就要冒这样的危险：发现在任何两个特定的氏族或社区之间有无限多个其他氏族或其他部落，而它们每一个都与其近邻差别微乎其微，以致它们最终全都相互融合；然而，在任何领域里，都只能根据离散量来建构一个有意义的系统。

如果完全囿于博罗罗人，则这个解释也许看来站不住脚。然而，若把它同我就其他神话提出的类似解释作比较，这些神话源出各不相同的社区，但它们的形式结构类似于刚才概述的神话，则它就显得较为令人信服了。为了使奥吉布瓦人(Ojibwa)认为他们的社会所由产生的五个大氏族得以确立，应把六个超自然的人物通过消灭一个而减少到五个。蒂科皮亚人(Tikopia)的四种"图腾"(totem)植物是祖先在一

⑥ 可以对相似或相同的形式作比较：ragudu-dogé，rarai-dogé，传说中部落的名字（Colb.：1，第 5 页）；buremoddu-dogé，"带美足的人"（"貘"氏族的诨名）；raru-dogé，"一个名字，博罗罗人在好几个传说中用它命名自己"；codagé，"Eciton 属的蚂蚁"；boiwugé，"最后到达者"。（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 529，895，544，504 页）

个怪神盗取当地诸神为向他表示敬意而备的盛宴时硬保护下来的。(L.-S.：8，第27～29页：9，第302页)

因此，在这一切情形中，都通过消灭某些元素或者把它们从原始整体中去除来产生一个离散系统。在这一切情形里，做减损的人自身从某种意义上说也被减损了。六个奥吉布瓦神自愿盲目，他们放逐了犯有取除蒙住他们眼睛绷带罪行的人。蒂科皮亚盗神蒂卡劳（Tikarau）声称为了能更好地占有盛宴而跛行。阿卡鲁伊奥·博科多里也是跛脚。瞎眼或跛腿的、独眼或单臂的神话人物是众所周知的；而我们所以为他们感到心烦意乱，是因为我们认为，他们的身体有缺陷。但是，正像通过去除某些元素而成为离散的一个系统变得逻辑上更为丰富，尽管数量上变少了一样，神话往往也赋予残疾人和病人以积极的意义：他们体现着沉思的模式。我们设想虚弱和疾病是存在的丧失，因此是邪恶的。然而，如果死同生一样实在，并且如果因此一切都是存在，那么，一切状态、甚至病态也都本来就是实在的。“负存在”有权在这系统中占据完全的地位，因为它是唯一可以设想在两个“完满”状态间进行过渡的形式。

同时，很显然，我加以比较的那些神话全都对从连续量到离散量的转变问题提供了一种有独创性的解决。按照奥吉布瓦人的思维方式，为了获得离散量，似乎只要从连续量中去掉一个单元就够了。连续量属于6级，离散量属于5级。元素的间距增加五分之一，就可使所有元素都处于离散状态。蒂科皮亚人的解决比较费事：原先食物在数目上是不确定的，因此，为了确保系统的离散性，就必须以这种不确定的状况——从一个大的、甚至理论上无限制的数字(因为没有枚举出原始食物的数目)——跳跃到4。我们可以揣测这种差异的理由：蒂科皮亚人的氏族事实上为数有4个，所以神话费了很大劲越过想象数目和现实数目之间的间隔。奥吉布瓦人的问题就没有那么困难，因此

他们极省事地就加以解决，即只是从总体减去一个单元。五个原始氏族并不比创造他们的六个超自然存在更加实在，因为奥吉布瓦社会事实上由好几十个氏族构成，而他们对于神话中的五个“大”氏族的亲嗣关系是纯理论性的。因此，有时是从神话到实在的运动；有时这过程则停留在神话世界内部。

尽管蒂科皮亚人和奥吉布瓦人对从连续向离散过渡的代价可能有不同的评价，但这两个体系在形式上仍相同。两者都由类似的和相等的量构成。唯一的差异是，这些量数目上或多或少。在奥吉布瓦人的情形里，数目较少，两个数字只差一个单元；在蒂科皮亚人的情形里，数目要大得多，因为要从一个不确定的但很大的数字n骤跌至4。

博罗罗人的解决同刚才所述的解决相比很有独创性。它把连续看做为许许多多量的总和，它们全都不相等，从最小的开始一直到最大的。然而，关键在于，在博罗罗人那里，不连续不是产生于从总加的量中减去某一个量（奥吉布瓦人的解决）或者减去相当多相等的、可交换的总加量（蒂科皮亚人的解决），而是通过有选择地对最小的量施加运作来获得的。因此，博罗罗人的不连续说到底由不相等的量构成，这些量从最大的量中选取，其间隔就是从原始连续上获得的间隔，相应于原先由最小的量所占据的空间（图4）。

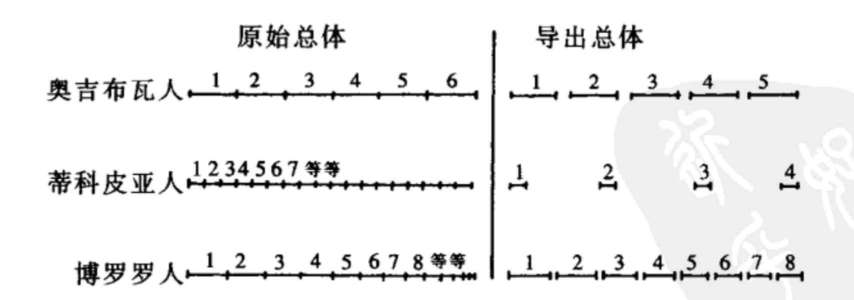



**图4　从连续量到离散量的神话过渡的三个例子**

这种逻辑模型同经验观察所表明的博罗罗人社会[7]很一致：各氏族或富或穷，每个氏族都珍惜拥有的特权，境况好的夸示地享用他们的世俗财产——服装、装饰品、服饰和宝石。这神话不仅解释了这些差异；它还既安慰又恐吓贫寒的氏族。它安慰他们说，他们不会老是穷下去；在一次残杀中比他们更穷的人也活了下来，他们作为幸存者就可以以优选者自居。但是，它还恐吓他们：贫穷要冒犯诸神。

也许奥吉布瓦人的各氏族之间曾存在过地位差异；无疑，蒂科皮亚人四个氏族之间存在过位次，他们的各世系之间也存在过位次。如果我的分析正确，则应当可以证明，在这两个民族那里，这些社会差异和博罗罗人那里的差异性质不同；这些差异中，意识形态的成分多，实际的成分少；换句话说，它们不像博罗罗人那样表达为财富占有上的不平等权利。就奥吉布瓦人而言，由于文献不充足，我们无法肯定这一点。在蒂科皮亚人的情形里，弗思（Firth）的意见（第358页）使这个假说变得可信，他认为，社会等级体制并不反映财富的分配。这段离题的讨论并未推进这些假说，我只是想以之强调，博罗罗人神话占据中心地位，它们符合社会和政治组织的基本轮廓。[8]

## 5. 第一变奏曲的接续

像在参照神话（$M_1$）中一样，在贝托戈戈的神话（$M_2$）中，犯乱伦罪

---

⑦ 或许也同里奥布兰科（Rio Branco）的阿鲁亚人（Arua）的社会很一致，因为他们有一个神话叙述一次大洪水毁灭了人类；唯一的幸存者是“最佳家族”的两对孩子，他们得到一个女神的拯救。（L.-S.：1，第三卷，第379页）

⑧ 如我们在后面会看到的那样，相应的查科人（Chaco）和热依人神话（$M_{29}$—$M_{32}$，$M_{139}$）旨在解释一种兼具社会性和自然性的不连续性：妇女的不连续性以可爱和丑陋来表征；或者借助换喻加以推广，家庭的茅舍也可这样表征。

的人也比寻求复仇的受辱丈夫罪轻。在每种场合里，引起超自然惩罚的都是复仇而非乱伦。

我赋予其次要地位的那个神话不仅确证了对这种乱伦的态度，而且还指明了解释的途径。这英雄名叫贝托戈戈，这个诨名意为“与世隔绝者”（Colb.：3，第 29 页）。这同美洲大陆另一端的克拉马特人（Klamath）和莫多克人（Modoc）神话中的一个同义诨名适成明显对比。这一点我暂且撇开不论。我还要以另一种背景回到这个问题上来，那时将试图证明，这两种情况可以作同一种解释。

我并不想当然地以为，这诨名的背后除了仅仅由组合体（syntagme）背景可明白看出的东西之外就别无他物了。也许，甚至很可能，这术语返指一个聚合（paradigmatique）总体，在后者之中，博罗罗人同卡拉雅人（Karaja）相对应，而卡拉雅人并非很明确地是母系制的。利普金（Lipkind：2，第 186 页）和迪奇（Dietschy，第 170～174 页）提到一种古老的卡拉雅风俗：一个作为豪门继承人的姑娘要与世隔绝，服从各种禁忌。关于这一点已收集到的资料尚很含糊，但不管怎样，它们还是让人想起了易洛魁人（Iroguois）的“下行扶养孩儿”的制度。不过，我采取的方法暂时还排除这样的可能性：在现阶段尚需到神话之外去寻找的绝对意义可以归诸神话的功能。这种在神话艺术中广为流行的做法几乎不可避免地导致荣格（Jung）主义解释。我主要关心的不是去从超越神话的层面寻找诨名贝托戈戈的含义，也不是去发现它可能同哪些非本质的制度相关联。我旨在以这种背景来揭示它在一个由被赋予运作价值的各个对立构成的系统中的相对含义。这些符号没有固有的、不变的含义；它们并不独立于这背景。它们的含义主要是**位置的**。

那么，这两个神话的英雄有什么共同之处呢？$M_1$ 的英雄（他的名字提出了一个很专门的问题，因此以放到后面去研讨为宜；参见本书第 300 页）所以对他母亲乱伦，首先是因为他拒绝在她去做女性专事的远征时

同她分开，而按照最古老的版本，这种远征是去树林采集棕榈叶子，供制作阴茎包衣用，后者供男孩在入会仪式上用，象征他们脱离女性社会。我们已经看到（本书第 61 页），经过武断修正的版本淡化了这一方面，但没有取消它。在强奸母亲时，这英雄的行为有悖于社会学情境。也许他还太年幼，不够入会的年龄；另一方面，他又太大了，不可参加妇女采集棕榈的活动，而不管这是不是入会的一种准备。术语 ipareddu（它在这神话中一以贯之地用于他）"通常意指一个男孩，他还未到青春期，还未被授予阴茎包衣，但身体发育已达到一定程度。……当男孩们达到 ipparé（复数）状态时，他们就开始离开母方茅舍，去到男人的住所"（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 623 页）。然而，这英雄绝不听任母系纽带的这种逐渐松弛，他采取一个行动来加固这种纽带，而这行动因是性性质的而越过了入会，尽管他自己还在入会的这一边。因此，他以一种双重悖伦性的方式返回母亲的怀抱，而这时其他儿子正要永远地脱离母亲。

无疑，$M_2$ 的英雄贝托戈戈从一切方面都跟 $M_1$ 的英雄正相对立：他是一个已入会的成人，还是一个丈夫和父亲。然而，他对乱伦太敏感了，同时犯有占有欲过分强烈的错误。并且，他扼死了妻子，偷偷地埋掉，就是说，他不给予双重葬礼，而按照后者，暂时的埋葬（在村子的集市场所，即一个公共的、圣洁的地方，同家庭茅舍相对，后者是私人的、污秽的）作为一个预备阶段，其后尸骨才被最终地沉入湖泊或江河（先要去除肉，涂上油彩，装饰羽毛胶粘的镶拼物，最后装在一个匣子内），因为水是灵魂的居所、灵魂生存的必要媒体。最后贝托戈戈的罪行同热里圭圭亚土戈所犯的罪行成对称的对立；后者是"滥用"他母亲的孩子，而这时他已无权这样做；贝托戈戈则是"滥用"他妻子的丈夫，从而夺取了他儿子的母亲，而他儿子仍有资格拥有母亲。

如果我们同意作为一个工作假说用这两个英雄的各自语义功能的公分母来解释第二个英雄的诨名，则“与世隔绝者”这个术语可以认为指示了一种对待女性社会的特殊态度，而这诨名的载荷者——或和他同系的人——因这种态度而拒绝被隔离；相反，他试图超过久许程度或比久许时间更长久地藏身于这个社会或者支配它。与世隔绝的人即隐居者在这里是那种如我们所说“依附于母亲”的男孩，他们割舍不了在其中出生长大的女性社会（因为这社会中住所是从母居的），以便在男性社会占一席之地。男性社会在两个方面不同于女性社会。一个是有形的方面，因为男人居住在位于村子中心的男人住宅里，而妇女的茅舍位于村子周沿；另一个是神秘的方面，因为男性社会是灵魂（aroé）社会在地上的体现，相当于神圣的东西，而女性社会是污秽的。

尽管我已说过，我在现阶段想避免做聚合体水平的论证，但我还是不能不提一下一个蒙杜鲁库人（Mundurucu）神话（$M_4$），它描述的一种习俗同我刚才提到的惊人地相似，只是在父系制的蒙杜鲁库人（最近似乎已转变为从母居）那里，一个青春期男孩的独居（不管是实际的制度还是神话的命题）是为了防止他受女性世界事务影响。因此，文化英雄卡鲁萨凯贝（Karusakaibé）在儿子被野猪杀死之后（$M_{16}$），尽管小心地给尸体上浆，看上去像生病卧床不起，但还是通过使他用树干雕琢成的一座雕像获得生命来给自己创造一个儿子，而无需母亲的介入。他渴望使这英俊少年摆脱欲念（$M_{150}$），所以把后者关闭在一间小房间里，这房间是在茅舍内部专门建造的，由一个老妪守卫，以使其他妇女不能走近，向内窥视。（Murphy：1，第 71，74 页）

阿皮纳耶人（Apinayé）和蒂姆比拉人比博罗罗人更要走得远一点。像博罗罗人一样，他们也是母系制的，也是从母居。他们通常让处于入会仪式第二阶段的新入会者离群索居，用木杆张开的席子把他

们隔离在母方茅舍的一角。隔离期长达五六个月，这期间他们不可以公开露面，也不可以讲话[Nimuendaju(以下缩写为 Nim.)：5，第 59 页；8，第 184 页和图 13]。按照这资料提供的证据，这仪式同婚姻规则密切相关："从前，pepyé(初入会者)大都在仪式庆典之后立即就结婚，进入岳母家"(Nim.：8，第 185 页)。"最后的仪式是未来岳母用一根绳子牵引新人，这粗鲁地表示即将到来的结合"(上引书，第 171 页)。

现在让我们再从离开的地方继续贝托戈戈神话（$M_2$）。

惩罚通过儿子降临到英雄头上，而他曾试图使儿子迷失线索。儿子变成一只鸟，用粪便使父亲变成一个承载树的人。

博罗罗人把植物界划分成三类。按照这神话，最早的植物依下列次序出现：攀缘植物、jatoba 树、沼泽植物。(Colb：3，第 202 页)这三元划分显然相应于天、地和水三元素。这小孩通过变成一只鸟而极化为天上人物；通过使父亲变成一个载树者、jatoba 树（森林中的主要树种）荷载者，他把父亲极化为地上人物，因为地球的作用是支持木本植物。贝托戈戈只是通过创造水才得以摆脱树，从而除却身上的地性。水这种元素介于两极之间：他不给予妻子遗骸的正是水（因为水当时还不存在），从而防止了社会世界和超自然世界、死和生之间的沟通。

在利用水从宇宙水平上重建了他在神秘水平上予以拒斥的这中介之后，他成了文化英雄，人多亏他才有了装饰品和服饰，即文化中介物，后者使人从生物学个体转变成个人（一切装饰品都有规定的形式和图案，因佩戴者所属的氏族而异）；这些文化中介物通过更换死人生前洗净的骨骼上的血肉，赋予他一个有精神的身体，从而使他变成一个精灵即肉体的死和社会的生之间的中介。

因此，我们可以把这神话扼要叙述如下：

婚姻纽带的破坏（杀死乱伦的妻子，从而使一个孩子失去母亲）

因一种亵渎行为（这妇女被埋葬，不给予她水葬，而这是再生的条件）——又一种过分行为——而变得复杂。这导致两极即天（孩子）和地（父亲）离解。因犯双重罪行而被逐出人的社会（它是一个“水中的”社会，类似于它冠其名字的灵魂社会）的这个责任者通过创造水而重建了天地间的沟通；在建立起了他在灵魂之地的居所之后（因为他和同伴成了英雄巴科罗罗和伊图博雷即远方两个村的村长），他便重建生和死之间的沟通，为此，他向生展现身体的装饰和服饰，而后者既是人的社会的象征，又是灵魂社区的精神之躯。

## 6. 第二变奏曲

科尔巴齐尼和阿尔比塞蒂的著作里还有一个神话，它的英雄似乎以其行为说明了我们作为工作假说给贝托戈戈这个名字所取的意义。并且，他取名比里莫多（Birimoddo），而如我们已经明白的，这是贝托戈戈的真名。然而，这里有一个困难：比里莫多是图加雷偶族中的“幼虫”氏族的一个名字（Colb.：3，第 201，206，445 页；《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 277 页；Rondon，第 8 页），而这新英雄属于塞拉偶族的“大犰狳”氏族；然而，他的姊姊和他自己却又取名比里莫多。（Colb.：3，第 220～221 页）因此，最好不要试图用名字的相似性作为论证的基础。

### $M_5$　博罗罗人：疾病的起源

在疾病尚属未知，人类还不知道病痛的时代，一个青春期男孩顽固地拒绝出入于男人的屋子，一直幽居于家庭茅舍。

为这种行为所激怒，他的外祖母每夜在他睡着时来到他身边，向他脸上放屁来毒害他。这男孩听到声音，也闻到臭味，但

不知来自何方。他得病了，衰弱不堪。他开始起疑心。于是，他佯装睡着，终于发现这老妪的鬼把戏。他用一支锋利的箭深深插入她放屁的肛门，把她杀死。

在各种犰狳——okwaru，enokuri，gerego和bokodori（次序跟$M_2$的相反，参见本书第67页）——的帮助下，他偷偷地掘了墓，把尸体埋入，墓地就在老妪惯常睡觉的地方，用一张席子把新挖的土掩盖上。

同一天，这些印第安人组织一次“毒害”鱼的远征，由此来谋食。[9] 谋杀后的翌日，妇女们返回打鱼基地，以便收集剩余的死鱼。在出发前，比里莫多的姊姊想把弟弟托给外祖母照料；后者没有答应她的招呼，这是理所当然的。因此，她把孩子放在一棵树上的枝干上，叫他待在那里一直等到她回来。这孩子独自走离了，变成了一个蚁冢。

河里充满死鱼，但这姊姊不是像同伴那样往返运送它们，却是贪婪地吃它们。她的肚子开始鼓胀，感到剧烈疼痛。

因此，她呻吟，随着她呻吟，疾病便从她身体逸出：她让村子传染上的那一切疾病在人中间播下了死亡的种子。疾病就是这样产生的。

这犯妇的两个兄长［名叫比里莫多和卡博鲁（Kaboreu）］决定用尖铁杀死她。一个人砍下她的头，向东抛入一个湖中；另一个人砍下她的双腿，向西抛入湖中。两人都把尖铁打进地里。（Colb.：3；第220～221页；参见《博罗罗人百科全书》，第一卷，第573页，那里有另一个版本的引子）

⑨ 这就是说，他们把攀缘植物抛入河中，其汁液溶解在水中，改变了河水的表面张力，从而使鱼窒息而死。参见本书第334页及以后各页。

这个神话图式不同寻常，因此提出了一些很复杂的问题。我们在本书中对它们得一一加以分析，并且不止一次地反复分析。这里我仅指出把它跟我们已讨论过的那些神话归入同一组的那些特征。

首先，这英雄是一个“贝托戈戈”、一个志愿的隐居者，幽居在家庭茅舍中即同妇女一起过，因为他不愿意到男人的住所里去占一席之地。[10]

博罗罗人究竟实行过他们神话中以“与世隔绝的男孩”为主题保存下来的社会—宗教制度吗？同卡拉雅人、阿皮纳耶人、蒂姆比拉人和蒙杜鲁库人作比较，我们就会认为，事情是这样。不过，这里需要作两点评述。第一，这神看来不是唤起一种风俗，而是唤起一种违背社会和道德秩序律令的个人态度。第二点更为重要。我们通过对博罗罗人社会作经验观察而倾向于认为，它实行对称的但相反的做法。如上面已指出的，在入会时，是妇女抱怨同儿子永久分离；儿子方面并未发出怨言。另一方面，肯定存在一种博罗罗人关于“与世隔绝的男孩”即“腼腆的未婚夫”的风俗。妻子的父母必定对这年轻丈夫施加压力，强制他转移人身归属。这青年男子自己要考虑很长时间才下决心去同妻子生活；他在男人居所里一直要住好几个月，“直到他祛除了成为一个丈夫的羞耻感”（Colb. 3，第 40 页）。[11]

事实上，这已婚年轻男子不愿意按婚姻规定进入因入会而得以进入的女性社会而幽居于男人住所。神话所描述的情境则与之相反，因为它关涉的青春期男孩把自己关闭在家户式生活规定的女性社会中，而他通常到入会时才离开那里。

像 $M_1$ 和 $M_2$ 一样，$M_5$ 也显然是原因论性质的；它解释了疾病的起源，而贝托戈戈神话首先解释了地球上水的起源，然后一方面解释了装饰品的起源，另一方面解释了葬礼的起源。这些仪式标志着从生到死的过渡（装饰品则表示相反的过渡），同样，作为生和死之间的一种中

间状态的疾病（尤其是它们的共同表现：发烧）有时在美洲也被认为类似于服装。[12]

第三，在这里，英雄还拒绝给予受害者水葬，由此剥夺了受害者的葬礼。另一个妇女代替外祖母按地上的形态(蚁冢)极化她的孩子，

---

⑩　一个半传说、半神话的故事（$M_6$）——不过，能否给神话和传说划一道分界线呢？——描述了一个"图加雷"比里莫多、他的村长同道阿罗伊亚·库里鲁（Aroia Kurireu）以及卡博鲁（Kaboreu）的所作所为。卡博鲁是描述疾病起源的神话中的"塞拉"比里莫多的兄长。但是，按照《博罗罗人百科全书》（第一卷，第207，277，698页），他似乎被同那另一个比里莫多相混淆。

这两个村长鲁莽地组织并率领一次战争似的征伐，目的是窃夺由敌人凯亚莫多格人（Kaiamodogue）种植的urucu（*Bixa orellana*，一种用于染色的种子）。事实上，比里莫多应当负责，因为他拒绝同胞一再提出的明智忠告。在遭到凯亚莫多格人的袭击之后，整个队伍全部覆灭，只有两个首领仅以身免。

当到达村子时，"两个首领因疲劳和创伤而筋疲力尽，已经站立不住。所以，他们的妻子在茅舍里做了一种床：在打进地里的桩子上面张上树皮纤维编织的网。两个首领在床上躺着，毫无生气；他们甚至无力起身解手"（Colb.：3，第209页）。

这两个幽居在妇女茅舍里的、粪便沾身的人物无疑就是"贝托戈戈"（在我应用这个名词所取的意义上）。

然而，他们日渐恢复了体力，最终组织起了讨伐，不过这一次他们谨慎从事。这故事对此作了详尽的叙述。在向目标前进时，这两个村长一左一右地分路包抄搜索，只是当他们在中间会合时，卡博鲁才下令战士前进。

当他们视野里出现凯亚莫多格人时，比里莫多让战士团团合围这村子，形成六个同心包围圈。他让阿罗伊亚·库里鲁及部下驻扎在西侧，切断敌人的退路，让卡博鲁率精兵到东侧准备进攻。他自己率少数同伴直扑男人住所。拂晓，一个年老的凯亚莫多格人出来解小便，比里莫多杀死了他，并发出攻击信号。敌人悉数就歼。（Colb.：3，第206～211页）

⑪　在谢伦特人（Sherente）那里，在结婚庆典期间，新郎面露羞惭和悲伤（J. F. de Oliveira，第393页）；他的新姻亲强行把他拉走，在几周或几个月里，他不想接近妻子，害怕遭拒绝。这期间里，一个妓女到新房里伴寝。（Nim.：6，第29～30页）

然后把扣留下来的水付诸邪恶的用途。疾病作为地和水之间的亦即尘世的生和彼岸的死之间的中介产生。

最后，像在其他神话中一样，这个神话对中介项的否定也起源于青春期男子和女性社会间的不恰当的、未经过中介的趋同，不过在这里这是由感染外孙的外祖母作为一种惩罚做出的。

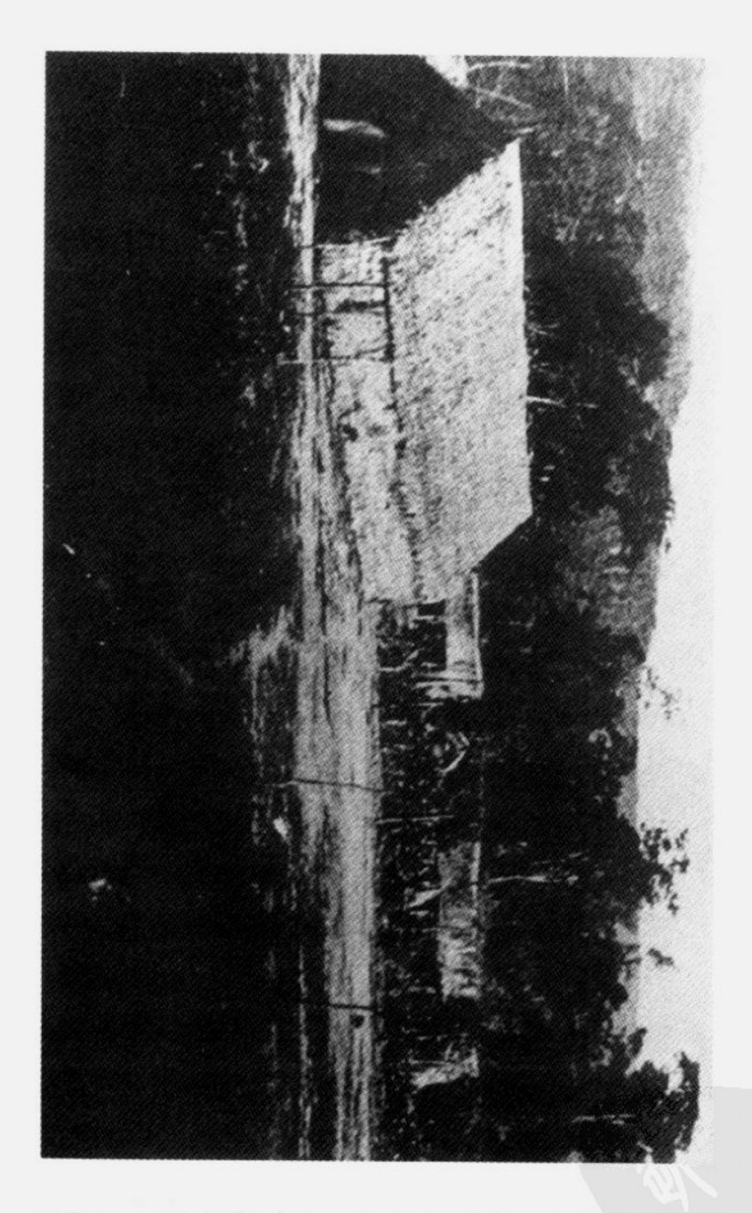
如果我们还记得，按照科尔巴齐尼（3，第211页）紧接着关于贝托戈戈的神话发表的一个简短神话，鱼的创造完成和完善了水的创造，那么，我们就更加确信，$M_2$ 和 $M_5$ 之间有着深刻的统一性，它们的英雄（或女英雄）名叫比里莫多［共有三个：1）诨名贝托戈戈的人；2）受感染的青年；3）他的姊姊，她造成疾病的产生］。如果我们把这一切神话汇总起来，则我们得到一个完整的循环：从兄弟姊妹间的乱伦（在分类的意义上）开始，继之水的外在化（没有鱼），再到乱伦逆转（外祖母—外甥），紧接着是乱伦走向反面（儿子被他母亲抛弃），最终是鱼的内在化（没有水）。在第一个神话（$M_2$）中，被害人之一出血（因此死于流血），而另一个人被扼死（即死时未流血）。在第二个神话（$M_5$）中，两个被害人被杀（没有流血）：一个死于外部行动（用箭穿刺），另一个死于内部动作（因暴食而鼓胀）；他们都传播污物，通过换喻（风的突然刮起），或者通过隐喻（疾病作为呻吟发出）：在 $M_2$ 中以粪便形式滴落在有罪男人身上，在 $M_5$ 中以放出的屁的形式强加于有罪男人（其罪行又是“玷污”女性社会）。

如果我们同意

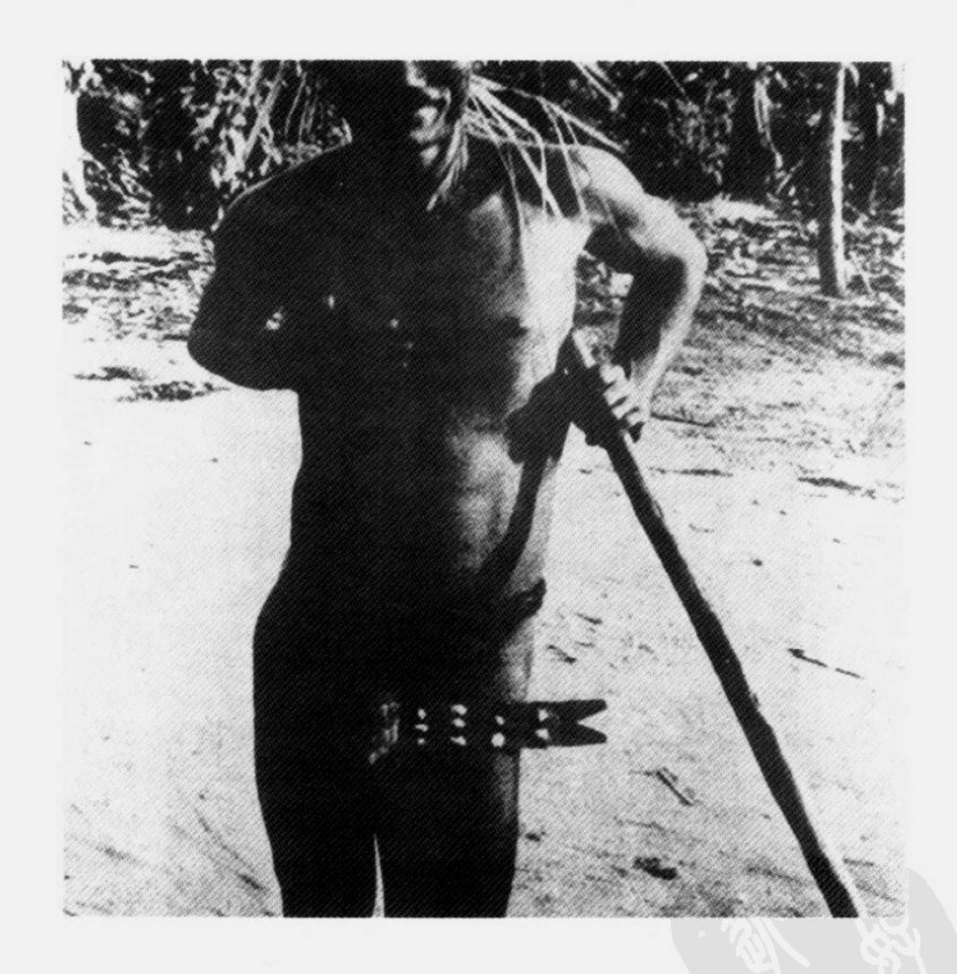
（1）$M_2$＝服饰(p)和葬礼(r)的起源，

---

⑫　例如参见霍尔默（Holmer）和沃森（Wassen）。他们还同火作了比较：在博罗罗语中，eru 为“火”，erubbo 为“发烧”（Colb：3，第297页）；或者按照马加拉埃斯的译文：djôru 为“火”；djorúbo 为“疾病”；djôru-búto 为“旱季开始”。（第35页）



**图版 3　韦尔梅洛（Vermelho）河畔克雅拉博罗罗人村的局部。男人的住房突出在图加雷偶族茅舍前方。这里看到的实际上是查帕达山的支脉。**



**图版 4**　佩戴节日阴茎包衣的博罗罗印第安人，这包衣粘上羽饰，装有硬草秆做的燕尾旗，涂上氏族色标（“貘”氏族）。

$M_5$＝疾病(m)的起源，
以及

（2） p，r＝$f$（死→生）

m＝$f$（生→死），
则我们有理由根据 $M_2$ 推演出下列相关关系：

父亲/儿子；父亲≡地；儿子≡天；
这在 $M_5$ 中变成

母亲/儿子；儿子≡地；母亲≡水。

我们已经证明，关于一个名叫比里莫多的一些博罗罗人神话尽管表面上各个相异，但可以归为同一组，它以下述基本结构为表征：一种过分的家庭关系概念导致通常相互联结的各个元素相分离。靠着引入中介项，联合又重建起来，而神话的目的就是为了解释中介项的起源。这种中介项有：水（天和地之间）；身体服饰（自然和文化之间）；葬礼（活人和死人之间）；以及疾病（生和死之间）。

## 7. 代码

盗鸟巢者名字不叫比里莫多，他也没有诨名贝托戈戈。但是，

（1）他的名字也有审美内涵，因为它包括词 atugo，意为“装饰的、绘画的”，而比里莫多这名字意为“美丽的皮肤”。

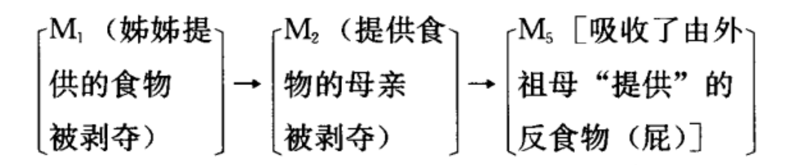
（2）他的行为所以如同“与世隔绝者”，是因为他通过同母亲乱伦而显露其想望幽居于女性世界之中。

（3）像其他英雄一样，$M_1$ 的英雄也由于玷污而几乎丧生：这是由于腐败的蜥蜴附身而引起的。并且在其他方面，他的经历也可能表现为

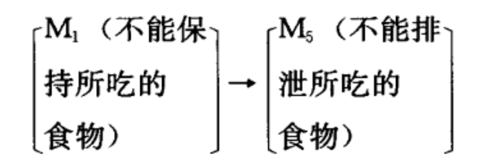
$M_2$ 和 $M_5$ 的英雄经历的转换。

（4）事实上，只要把 $M_1$ 和 $M_2$ 相叠加，我们就可以获得我们已提到过的那些植物的三角形分类。在 $M_2$ 的中间插段中，英雄同木本植物（jatoba 树）相联结；在前面插段和末尾插段中，英雄先后同落地生根植物（救他命的藤蔓）和水生的植物（由他淹死的父亲的内脏创造出来）相联结。

（5）三个男性英雄被规定为儿子（$M_1$，$M_2$）或外孙（$M_5$）。这三个不同神话的本文都强调，他们三人都消瘦。这种消瘦的原因在各个神话中不相同，但它们相互结成转换关系：




（6）同样，$M_1$ 和 $M_5$ 以相反形式表示饱满：




（7）$M_1$、$M_2$ 和 $M_5$ 仅仅共同具有一个骨架的某些特征，它们可用辑合（syncrétisme）方式重构如下：一开始是乱伦，亦即不恰当的结合；最后，凭借起两极间中介作用的项的出现，发生了分离。然而，$M_5$ 中好像没有出现乱伦，$M_1$ 中也似乎未见中介项：

| | $M_1$ | $M_2$ | $M_5$ |
|---|---|---|---|
| 乱伦 | ＋ | ＋ | ? |
| 中介项 | ? | ＋ | ＋ |

事情果真如此吗？让我们更仔细地考察一下情况。

$M_5$ 表面上看来没有乱伦，但乱伦以两种形式存在。第一是直接形式，哪怕是象征性的，因为它由一个男孩表示，而他坚持幽居在母亲的茅舍里。乱伦还以另一种形式——这次是实际的形式，尽管是间接的——出现。它由外祖母的行为表示，而这行为是一种三重倒错的乱交：同外祖母而不是同母亲；通过后面的通道而不是前面的；以及由一个进攻性的妇女而不是进攻性的男人发动。我们比较下述两种正相对立的乱伦，情况也完全如此。一种是 $M_2$ 中的乱伦，它是"正常的"和"水平的"，由男性发动且在村外发生在旁系亲属（兄弟和姊妹）之间。另一种是 $M_5$ 中的乱伦，它是"垂直的"，在关系不怎么密切的家庭成员（外祖母和外孙）之间，并如我们刚才所看到的，以消极的、倒错的形式发生，而且是女性发动的结果，不仅在村里，而且在茅舍里，在夜里而不是白天发生。我们还发现，当我们从 $M_2$ 到 $M_5$ 时，它们唯一共有的序列即四个犰狳的序列完全倒逆：在 $M_2$ 中从最大列举到最小，在 $M_5$ 中则从最小枚举到最大。[13]

显而易见，$M_1$ 中英雄所犯的过失导致分离：为了报仇，父亲先派他去冥界，然后又把他丢弃在峭壁上——天和地之间；最后，这英雄被迫长时间待在山顶，于是他被同村民隔离了开来。

可是，中介项何在呢？

我打算表明，$M_1$（参照神话）属于解释**食物烧煮**之起源的一组神话(尽管表面上看来那里没有涉及这个问题)；烧煮按土著的思维设想为一种中介；最后，这个方面所以隐藏在博罗罗人神话之中，是因为

---

⑬ 不过，我们可参见科尔巴齐尼 2（第 73 页）中 $M_2$ 的原始本文，它给出："okwaru，ennokuri，ğerego，bokodori"，这些序列又是相同的。

后者事实上是对源自邻近群体的神话的倒逆或反转，而这些神话把烹饪运作看做为天和地、生和死、自然和社会之间的中介活动。

为了确立这三点，我将着手分析源自热依语群体各部落的神话。这些部落占据一片广大的地域，其北部和东部同博罗罗人领土接壤。此外，还有一些根据令人相信，博罗罗语可能是热依语所属的那个语系的一个远支。



# Ⅱ　热依人变奏曲

（六支咏叹调继之以一支宣叙调）

在热依人那里，构成参照神话之中心部分的盗鸟巢者故事在火起源神话中处于起始地位。那个神话在迄今已深入研究过的热依人各个中部和东部部落中都可以看到。

我开始先研讨北方群体卡耶波人（Kayapo）的版本，这个群体可能就是前面提到的凯亚莫多格人（本书第 83 页脚注⑩；参见 Colb.：2，第 125 页脚注②），尽管人们今天倾向于认为他们是沙旺特（Chawante）。（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 702 页）

## *1.* 第一变奏曲

### $M_7$　卡耶波—戈罗蒂雷人（Gorotire）：火的起源

一个印第安人注意到一对金刚鹦鹉在一处峭壁的顶部筑了巢，于是带上名叫博托克（Botoque）的内弟一起去掏巢。他让博托克沿一个临时凑成的梯子攀登：但当这男孩到达鸟巢时，他说只发现两只蛋。（他是在撒谎还是说实话，不得而知。）他的内弟坚持要拿下蛋来；但当蛋跌落时，变成了石头，砸伤了年长者的手。这惹怒了他，于是撤去梯子走了，没有想到鸟儿都乐了（oaianga）[?]。

博托克困在岩壁顶上好几天。他消瘦了；饥渴使他不得不吃

自己的粪便。最后，他看到一头有斑的花豹，带了弓箭和各种猎物。他想向它求救，但因害怕而缄口不语。

这头豹在地上看到英雄的身影；徒劳地试着捕捉之后，就抬头举目询问发生了什么，并把梯子修好，邀博托克下来。后者很惧怕，踌躇再三；最后，他下决心下地。花豹友善地提议，如果他跨坐在它背上，它将带他到它家里去吃一顿炙烤肉。可是，这青年并不懂“炙烤的”这词的意思，因为那时印第安人还不知道火，只吃生肉。

在花豹的家里，英雄看到一根 jatoba 树干在燃烧，边上是一堆石头，就像现在印第安人用来建造土炉（ki）的那种石头。他吃了第一顿烧煮过的肉。

但是，花豹的妻子（她是印第安人）不喜欢这青年，叫他 me-on-kra-tum（“外来的儿子或弃儿”）；尽管如此，由于没有孩子，花豹还是决定收留他。

每天，花豹外出狩猎，留下养子和妻子在家，而妻子对他的厌恶与日俱增；她只给他一点儿又老又腐败的肉和树叶吃。当男孩抱怨时，她就抓他的脸，这穷孩子不得不躲进树林。

花豹训斥妻子，但没有用。一天，它给博托克一把崭新的弓和一些箭，教他如何使用，叫他在必要时用来对付那女人。博托克把一根箭射入她的胸膛，杀死了她。他带着武器和一块炙烤的肉仓皇出逃。

他在半夜里到达村里，摸索到母亲床头。可是，他已难以让村民认明他的身份（因为村民们以为他已死了）；他讲述了自己的故事，让人共享那块肉。印第安人于是决心占有火。

当他们到达花豹的家时，那里已空无一人。因为妻子已死，所以以前捕获的猎物还未烧煮。这些印第安人烤了猎物，带走了

火。于是，村子里第一次在夜间有光，吃烧煮过的肉，在炉旁取暖。

可是，花豹为盗取“火和弓箭奥秘”的养子的忘恩负义所激怒，因而对一切动物、尤其人类充满仇恨。今天，它的眼睛只能看到火的反光。它用尖牙猎获和撕食生肉，正式与炙烤的肉断绝。（Banner：1，第42～44页）

## 2. 第二变奏曲

### $M_8$ 卡耶波-库本克兰肯人（Kubenkranken）：火的起源

从前，人不知道怎么取火。当他们杀死猎物时，就把肉切成薄片，放在石头上晒干。他们也吃腐烂的木头。

一天，一个男人注意到两只金刚鹦鹉从峭壁上一个洞里出来。为了摸巢，他让内弟（妻弟）攀上一棵树干（他已在树干上砍出可供脚攀踏的缺口）。可是，巢内只有些圆石头。于是发生了争议，又吵了起来，结局则如前面那个版本所述。然而，这次似乎是这少年被姻兄的辱骂激怒，于是故意扔下石头，把他砸伤。在妻子焦急地追问下，这男子回答说，那男孩一定迷路了，为了消除疑心，他还假装出去寻找。与此同时，英雄感到极度饥渴，不得不吃喝自己的粪尿。当一头花豹肩扛着一头 caetetu 走过时，他只剩下皮包骨头；这豹发觉了男孩的身影，试图捕捉他。每次，英雄都向后退，影子终于消失。“花豹四处张望，然后合上嘴，抬头看到岩石上的少年。”他们交谈了起来。

解释和讨论如上面的版本所述。英雄不敢直接坐在豹背上，但答应骑在它正驮着的 caetetu 上面。他们到达花豹家里，他妻子

正忙于纺纱。她责备丈夫说："你又带了个儿子回家。"花豹并不理会，宣布说，他准备收留这男孩当同伴，供养他，让他长胖。

可是，花豹的妻子不给这少年貘肉，只让他吃鹿肉，恫吓他说一有机会就要抓伤他。遵照花豹的嘱咐，这男孩用这保护人供给的弓箭杀死了这女人。

他卷走了花豹的财物：纺绩的棉花、肉和燃灰。他到了村里，首先告知姊姊，然后告知母亲。

他应召到 ngobé（男人住所），在那里讲述了他的历险经过。这些印第安人决定变成动物去占有火：貘搬运树干，yao 鸟熄灭途中可能跌落的燃灰，而鹿承运肉，西猫承运纺绩的棉花。征伐成功，人们共享火。（Métraux：8，第 8～10 页）

## 3. 第三变奏曲

### $M_9$ 阿皮纳耶人：火的起源

一个男人发现一只金刚鹦鹉带着两只小鸟在高高峭壁上的巢里。他带着内弟，用斧子砍下一棵树，斜靠着岩壁，命令男孩攀登。男孩上去了，但老鸟尖叫着向他冲来。他害怕了。于是，那男人怒不可遏，把树推倒在一旁，径自走了。

男孩下不来，在巢旁坐了五天。他因饥渴而奄奄一息。他已被飞过的金刚鹦鹉和燕子撒下的粪所遮掩。这时走过一头花豹，看到了男孩的身影，想捕捉他，但徒劳无功。这时，男孩向下吐唾沫，于是豹抬头看他。他们交谈了起来。花豹要求得到两只小金刚鹦鹉，英雄就一只一只扔下去，他立刻吞吃了下去。然后，花豹支起了树，叫男孩爬下来，保证不吃他，并给他水解渴。英

雄略微犹豫后便答应了。花豹驮着他，带他到一条小溪。男孩喝了个够，倒头睡着了。最后花豹捏他手臂，弄醒了他。豹给他洗掉尘土，说没有孩子，要带他到家里当儿子。

在花豹家里，一根巨大的jatoba树干横在地上，一端在燃烧着。那时候，印第安人还不知道火，只吃晒干的肉。“那里什么在冒烟?”男孩问。花豹回答说：“那是火，今天夜里，它使你感到暖热时，你会发现它的。”然后，他给男孩烤肉，男孩吃了，直到睡着。他半夜醒来又吃，后来又睡着。

破晓前，花豹出去狩猎。男孩爬到树上等他回来。可是，还不到中午，他就肚子饿了，回到花豹家里，向其妻子要东西吃。“什么!”她吼了起来，龇牙咧嘴。“瞧这儿!”英雄吓得哭喊起来，一边往外跑去，遇上花豹，告诉他所发生的事。花豹责备妻子，她做了检讨，说只是在开玩笑。可是，第二天，还是老样子。

遵从花豹的告诫（他给了男孩弓箭，以白蚁巢为靶教他射箭)，男孩杀死了这好斗的妻子。他的养父说：“那没关系。”给了他许多烤肉，告诉他怎么沿小溪返回村里。不过，他还得小心：如果一块石头或一棵aroeira树叫他，他应当答应；但如果听到“一棵腐烂的树的柔声呼唤”，则应沉默不理。

英雄沿着小溪行进，对头两次叫唤，他一一答应了，可是忘了花豹的告诫，对第三次叫唤也答应了。正因为这个缘故，人是短寿的。如果男孩只答应头两次叫唤，人本来会同岩石和aroeira树一样长命。

过了一会儿，男孩又听到一声叫唤，作了应答。他是恶魔梅加隆卡姆杜雷(Megalonkamduré),他想用各种伪装(长发、耳饰)冒充英雄的父亲，但未成功。当英雄最后识破恶魔的身份时，后者同他搏斗，直到他筋疲力尽。于是，他把男孩放入他的大手提篮

之中。

恶魔在回家途中停下来狩猎长吻浣熊。英雄从篮子里面说话，叫他在赶路之前先清除灌木丛。英雄乘魔鬼清道之机逃跑了，用一块大石头放进篮里代替自己。

当恶魔到家时，他对孩子说可以吃一顿佳肴，味道甚至比长吻浣熊还美。可是，他发现篮子底部只有一块石头。

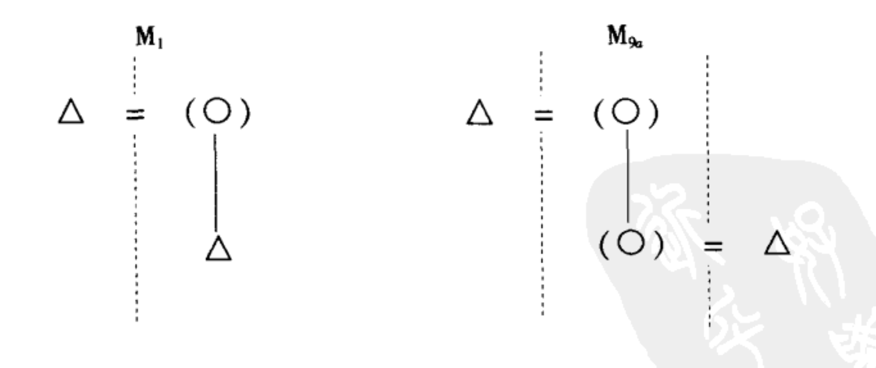
与此同时，男孩回到了村里，他向村民讲述了历险过程。印第安人全体出动去找火。各种动物也各显神通：jaho 和 jacu 鸟熄灭散落的余烬，貘搬运巨木……花豹给他们火。他对男孩的父亲说："我收养了你的儿子。"（Nim.：5；第 154～158 页）

另一个版本（$M_{9a}$）在不少方面与这个版本不同。那两个男人是岳父和女婿。花豹的妻子也专事纺纱（参见 $M_8$），她先是欢迎男孩；当她后来威吓他时，他自己起意杀死了她。花豹不同意他的行径，不相信妻子的劣迹。英雄后来遇到的三次呼唤，第一次由花豹自己发出，他从远处指点英雄回村；另两次由石头和腐败木头发出；但没有告诉我们英雄对后两次叫唤作任何反应。当印第安人来家搜寻火时，花豹甚至比前一个版本说的更友好，因为是他让动物来帮忙。他拒绝 caetetu 和 queixadas，同意貘搬运圆木，鸟拣拾散落的余烬。（C. E. de Oliveira，第 75～80 页）

可以看出，这个版本强调两个男子的联姻关系和年龄差异；而如后面可以明白的，这两点是这一组神话的不变特点。不过，乍一看来，我们在这里似乎看到了"送妻人"和"收妻人"功能的令人惊讶的反转，以致我们不由得揣测，一定出了语言的差错。事实上，这记叙是由一个阿皮纳耶印第安人用葡萄牙文直接给出的。他偕三个同伴到贝莱姆访问权威人士。在每种场合，都能同尼明达尤（Nimuendaju）约

在同时在田野里收集到的本文作比较，都可以注意到，贝莱姆阿皮纳耶人的版本尽管较冗长，但包含的信息却较少（参见第 221 页）。然而，意味深长的是，花豹妻子看来在 $M_{9a}$ 中比在一切其余版本中都更少敌意，花豹甚至比 $M_9$ 中更为友善。花豹在那里极其友善：尽管不相信妻子有罪，但也不因英雄杀了她而怨恨他；花豹满腔热忱地把火给印第安人，亲自组织运送火。

注意到了这一点，上一节中指出的反常便变得更清楚了。像在其他母系制的和从母居的民族那里一样，在阿皮纳耶人那里，妻子的父亲正确说来也不是“送妻人”。这个角色反倒落到年轻姑娘的兄弟身上，而且他们与其说“送”其姊妹给未来丈夫，不如说“收取”后者，强迫他同时接受婚配和从母居。（Nim.：5，第 80 页）在这些条件下，$M_{9a}$ 中的岳父/女婿关系看来不如一种**扩张**联姻关系那样像**倒逆**的联姻关系，因为它可以说是在第二级水平上站立起来的。这种情况通过 $M_{9a}$ 和参照神话的比较可以明显看出，在这两个神话里，母系继嗣和从母居也是相关因素：



因此，在$M_{9a}$中，我们有一种异文，在那里，一切家庭关系和相应的道德态度都同等的松散。从一切方面来说，这个版本都是我们已知版本中最弱的一个。

## 4. 第四变奏曲

### $M_{10}$ 东蒂姆比拉人：火的起源

以前，人还不知道火，把肉放在一块平坦的石头上，让太阳晒干，使肉不是完全生的。

那时候，有一天，一个男人带着内弟去远处盗峭壁裂缝中的金刚鹦鹉巢。可是，幼鸟惊叫起来，这男孩吓得不敢捉它们。那男子勃然大怒，推倒梯子走了。英雄就一直坐在鸟巢旁边，备受饥渴折磨，头上全为鸟粪遮掩，“结果那里都长出了蛆；幼鸟也很快一点不怕他了。”

下文和阿皮纳耶人的版本相同。然而，解释不同：花豹的妻子在**怀孕**，不能忍受任何噪音。因此，每当英雄吃养父给他的炙烤肉而发出咀嚼声时，她就勃然大怒。他便竭力克制，但做不到一点没有声响地吃，因为这肉太脆了。他用花豹给的武器打伤了这妻子的脚爪就逃跑了。这妻子为身孕所碍追不上他。

英雄向父亲诉述了历险经过。父亲召来全体同伴。他们在通达花豹家的全程上按路段布置人奔跑，组织起了接力体制：燃烧着的圆木一个人一个人地传递，最后到达村里。花豹妻子乞求他们留下余烬给她，但未果；癞蛤蟆向残剩的余烬吐唾沫，把它们全都弄熄灭。(Nim.：8，第243页)

## 5. 第五变奏曲

### $M_{11}$ 东蒂姆比拉人［克拉霍（Kraho）群体］：火的起源

两个文明英雄普德(Pud)和普德勒雷(Pudleré)以前曾同人一起生活,让人利用火。可是,当他们后来出走时,把火也带走了。于是,人又不得不吃生的、太阳晒干的肉,佐以"pau puba"。

正在这个时期，那对姻兄弟开始征伐。弟弟被丢弃在峭壁顶上，身处激怒的鸟儿之中："过了两天，鸟儿开始对他习以为常。金刚鹦鹉撒鸟粪在他头上，那里害虫群集。他饿极了。"

结局同其他版本相似。花豹妻子在怀孕，威胁说要吃掉男孩，恫吓他。花豹向男孩授以弓箭秘诀；遵从他的劝导，男孩杀伤了这妻子的脚爪，随后就出逃。印第安人在听取事情经过的诉述之后，便组织了接力队去占有火："若没有花豹，他们本来还在吃生肉。"（Schultz，第 72～74 页）

讲述一个人类英雄拜访花豹家的一个克拉霍人神话从另一个背景提出下述意见，它直接把火和怀孕这两个题材联结起来："花豹的妻子正在非常怀孕（原文如此），已经临产。分娩的准备一切都已就绪，尤其旺火正在燃烧，因为花豹是火的主人。"（Pompeu Sobrinho，第 196 页）

## 6. 第六变奏曲

### $M_{12}$ 谢伦特人（Sherente）：火的起源

一天，一个男人和内弟走进树林，想掏一棵树的空心里的一只鸟巢中的金刚鹦鹉。那人让内弟爬一根杆子；但当这青年到达那儿时，说只有蛋。当那人说他知道巢中有小鸟时，英雄拿起一块白石头含在口里，抛下去。这石头变成一只蛋，在地上击碎。那人大怒，搬开梯子，径自回家，把英雄留在树上，他不得不在那儿待了五天。

这时，一头花豹走过，问他在上面做什么。豹要他先扔下两只小金刚鹦鹉（它们事实上在巢里），叫他跳下来。豹然后嗥叫着把男孩夹持在前爪之间。这时男孩害怕极了，但豹没有伤害他。

花豹驮着英雄沿一条小溪走去。尽管男孩渴极了，但豹不让他喝水，因为按豹的说法，这水流属兀鹰（urubu）所有。第二条溪流又不能喝，因为这水流属"小鸟"所有。最后，到了第三条溪流，英雄喝干了整条溪流，而不顾溪流主人鳄鱼的哀求。

英雄在花豹妻子那里遭到冷遇，她抱怨丈夫带回来"一个瘦弱丑陋的男孩"。她叫男孩给她灭虱，但当她把他夹在前爪之间时，她又用嗥叫吓他。他向花豹抱怨，豹就给他弓箭和装饰品，还给他两篮烤肉，帮助他回村。豹事先还告诉他，如果她追赶，就瞄准她的颈动脉。一切不出所料，那妻子被杀死。

过了不久，这青年听到有人赶来。原来是他的两个兄弟，他向他们说明了身份，他们跑到家里告诉母亲。"你们瞎说，他早就死了。"母亲说。这男孩又藏匿起来。他在艾克曼人（Aikman）丧葬节上露了面。

当村民看到他带回来的烤肉时，莫不惊讶不已。"为什么要烤？怎么烤？"男孩总是回答说："阳光下晒的。"但是后来他向伯父说出了真相。

于是，村民组织起了向花豹夺取火的征伐。凤冠鸟和水鸟两

个长跑好手夺取树干，而 jacu 跟在他们后面拾取散落的余烬。（Nim.：7，第 181～182 页）

## 7. 宣叙调

（1）像博罗罗人一样，卡耶波人、阿皮纳耶人和蒂姆比拉人也都是从母居的。谢伦特人是从父居的和父系制的。在热依人的其他群体中，继嗣原则并不明确，不同著作家有不同的解释。

社会结构的这些方面在一定程度上在神话中得到了反映。$M_1$ 中的博罗罗人英雄首先向他的外祖母和弟弟显露身份；两个卡耶波人版本（$M_7$，$M_8$）中的英雄只向他母亲，或者先向姊姊，再向母亲显露身份；阿皮纳耶人版本（$M_9$）或克拉霍人版本（$M_{11}$）中没有相应的表示；在蒂姆比拉人的版本（$M_{10}$）中，他向父亲显露身份；在谢伦特人的版本（$M_{12}$）中向伯父显露。因此，这对应关系只是部分地反映了父系制和母系制之间的对立；不过，这两种社会结构类型间的对立在博罗罗人和谢伦特人之间表现得最显著。

（2）$M_7$ 的英雄名叫博托克。这个词指称陶土、木头或贝壳制的圆盘，热依人绝大多数都把它们嵌在耳垂上，有时嵌在下嘴唇上钻的孔里。

（3）$M_7$ 中提到的叫做 ki 的土炉同热依人特有的烹饪技术有关，而他们的邻族博罗罗人或操图皮语的部落都不知道这种技术。它在这些神话中的作用将另作专门研究。

（4）几个本子中出现的提供帮助的动物有：

| $M_8$ | $M_9$ | $M_{10}$ | $M_{12}$ |
| --- | --- | --- | --- |
| 貘 | 貘 | | |
| | | | 凤冠鸟 |
| yao 鸟 | jaho | | |
| | jacu | | jacu |
| 鹿 | | | |
| 西猯 | | | |
| | | 癞蛤蟆 | |
| | | | 水鸟 |

它们的作用为：

a 搬运圆木：貘（$M_8$，$M_9$）；凤冠凤和水鸟（$M_{12}$）；

b 搬运肉：鹿（$M_8$）；

c 搬运纺绩的棉花：西猯（$M_8$）；

d 拣拾散落的余烬：yao，jaho（$M_8$，$M_9$）；jacu（$M_9$，$M_{12}$）；

e 熄灭残剩余烬：癞蛤蟆（$M_{10}$）。

yao，jaho：一种鹬鸵，种名 *Grypturus*；jacu：另一种鹑鸡（凤冠鸟科，它因吞下余烬而胸部呈红色）；凤冠鸟：种名 *Crax*。西猯往往不同于这些神话中的 caetetu，肯定是白唇西猯（也叫 queixada）：*Dicotyles*，*labiatus*，*Tayassu peccari*。因此，caetetu 一定是玉颈西猯：*Dicotyles torquatus*，*Tayassu tajacu*。后一种动物比较小，孤栖或仅仅稍爱群居；前一种动物群居（参见本书第 118 页及以后）。

（5）aroeira 树：$M_9$ 没有明确说明这究竟是白的（种名 *Lythraea* 种）、软的（加利福尼亚胡椒树，*Schinus molle*）还是红的（巴西胡椒树，*Schinus terebinthifolius*）。上下文提示，它是一种硬木树。

（6）梅加隆卡姆杜雷（Megalonkamduré）（$M_9$）。尼明达尤（Nim.：

5,第156页)给出其词源:me-galon“影像,幻影,阴影,亡灵,牛吼器”。我们可以比较 $M_{11}$ 中花豹徒劳地想捕捉的英雄阴影的名字:mepa/garon,“阴影,精灵,可怖幽灵”(Schultz,第72页,脚注59;参见 Pompeu Sobrinho,megahon:《精灵,灵魂,天才》,第195~196页);以及卡耶波人的名词 men karon:“人死后变成 men karon……因悲叹丧生和嫉妒尚活着的人而怀有敌意的、感到困扰的幻影。”(Banner:2,第36页;亦见第38~40页和 Lukesch:2,me-Karon,《人的灵魂,幻影》)

(7) $M_9$ 中狩猎长吻浣熊(*Nasua socialis*)的插段见诸广大地域,甚至远及北美洲,不过在那里是浣熊而非长吻浣熊。靠近我们这里讨论的地区,巴拉圭的瓜拉尼—姆比亚人(Guarani-Mbya)那里也有略经改动的这插段:

### $M_{13}$ 瓜拉尼-姆比亚人:恶魔沙里亚(Charia)

恶魔沙里亚找到了一些长吻浣熊,杀掉了一头。英雄库亚雷(Kuaray)(太阳)攀上了一棵树,沙里亚射了他一箭。太阳装死,解了大便。沙里亚把粪便收集起来,用荷叶包好,把它同尸体一起放进篮子里面长吻浣熊的下面。然后,他去捕鱼,把篮子放在岸边。太阳利用这个时机逃跑了,事前放一块石头在篮子底部。

沙里亚回到茅舍,女儿们看他的篮子:“这是尼亚肯拉奇查(*Niakanrachichan*)和他的粪便!”女儿们拿出了长吻浣熊:“这是长吻浣熊……那……那是一块石头。”长吻浣熊下面唯有石头一块。(Cadogan,第80~81页;另有一个版本,见 Borba:第67~68页)

(8) 接力跑($M_{10}$,$M_{11}$)。这是热依人的一种风俗,其他资料充分证明了这一点。跑手们实际上在运送“圆木”,它是雕刻过的、涂过颜料的木头。在克拉霍人中间,这种接力跑是在集体狩猎之后进行的。在

其他部落中间，它们有时是庆典性的，有时是娱乐性的；偶尔在接力赛跑之后进行运送圆木的比赛，或者同一个比赛兼具这两种性质。还没有迹象表明，这种接力跑同我们研讨的神话有什么特别联系。

(9)“Pau puba”($M_{11}$)。舒尔茨(Schultz)评述说：“克拉霍人叫它 pi(n)-yapok；神话提供者说：这种东西树林里很多，但今天没有人吃过！它究竟指什么东西，现在不得而知”(上引书，第 72 页，脚注 56)。尼明达尤提出，在谢伦特人那里，puba 是“一种发酵的木薯浆”[14](Nim.：6，第 39 页)。可比较卡耶波人：bero，“a puba，a mandioca a molecida na agua”(Banner：2，第 49 页)。在特内特哈拉人(Tenetehara)那里，puba 意指木薯的柔软浆液的稠度，木薯被弄湿(动词是 pubar)，直到发酵(Wagly-Galvão，第 39 页)。这词是葡萄牙语的词：“Puba 是在土中埋了多天而软化的和发酵的木薯”(Valdez：词条 *Puba*)。我在下面(第 219 页及以后)要举出另外九条理由，它们令我认为，它在这里指腐烂的木头(pau，“木头”)。

(10)谢伦特人的村子分成两个父系制的、从父居的和外婚制的偶族，每个偶族都包括三个氏族再加一个“外来”氏族，总共八个氏族，它们的茅舍排列成马蹄形，开口向西。北半部称为斯达克兰(Sdakran)；南半部称为希普塔托(Shiptato)。前者同月亮相联结，后者同太阳相联结。

---

[14] 这个著作者描述了，图库纳人(Tucuna)如何用揉好的木薯来制造酒精饮料，木薯团预先已发酵了两三天，发酵后，“木薯团被覆上了一层厚厚的粉状东西”。他后来又补充说：“我觉得 paiauaru 有一种难吃的发酵和腐败的味道……可是印第安人饮用时感到极大满足。”(Nim.：13，第 34 页；亦见 Ahlbrinck，词条 *woku*)一个简短的陶利潘人(Taulipang)神话说明了，最早占有这块肥沃高地的动物狗和棉籽如何把狗称为 sakura 的东西给人，换取人的粪便，sakura 是一种撕捏过的和发酵的木薯泥，用于制造啤酒[Koch-Grunberg(以下缩写为 K. G.)：1，第 76～77 页]。查科人也有一个类似的神话。(Métraux：3，第 74 页)

在我们的神话（$M_{12}$）中，邪恶的姻兄是斯达克兰人，被他害的人是希普塔托人。这可以从尼明达尤作的评述看出：

> 当必须从花豹的住所夺取燃烧着的树干时，凤冠鸟和水鸟首先抓取这树干。凤冠鸟头上的羽毛被火的灼热弄得发焦，凤冠鸟所属的（希普塔托）氏族今称库泽（Kuze），"火"。因此，库泽氏族的成员有时头发呈卷曲状，呈棕红色。库泽人和克伦普雷希人（Krenprehi）（属于斯达克兰氏族，同库泽人面对面，位于村子圆圈的东端，分隔这两个偶族的轴线上的某处）曾经是并且在有的地方现在仍然是他的各自偶族的其他氏族所特有的装饰品的主要制造者……克伦普雷希人的装饰品全用金刚鹦鹉红色尾羽做垂饰……并且用它们从库泽人那儿换得"花豹皮制的服饰"。（Nim.：6，第21～22页）

因此，在这个神话中，斯达克兰人寻找金刚鹦鹉，希普塔托人让自己由花豹收养，原属正常。另一方面，我们可以把这 $M_7$ 中卡耶波人英雄的名字同这个关于"装饰物"的评论和上一章里分析的博罗罗人神话联系起来。如我们已看到的那样，它们也描述了每个氏族所特有的服饰的起源，指出了它们的英雄的名字意指"彩绘的"或"皮肤美丽"。

艾克曼人葬礼是在某些杰出人士埋葬后不久，为纪念他们而举行的。全体村民都应邀出席，庆宴期间每个营地都按偶族和氏族配置。（Nim.：6，第100～102页）

总的来说，我已扼述的六个版本很相似，几乎无法区别。例如，可以注意到（除了已讨论过的 $M_{9a}$ 的情形之外），两个男人之间的关系保持不变：他们分别是姊夫和内弟，前者比后者年长。然而，我们还

是可以看出细节方面的一些差异，而它们也是很重要的。

（1）争吵的起因是英雄缺乏勇气，因为他不敢捉拿幼鸟（$M_9$、$M_{10}$、$M_{11}$），或者是他的恶行：他故意欺骗姻兄（$M_{12}$）。在这方面，$M_7$ 和 $M_8$ 占据中间地位，这也许是本文含混不清所致。

（2）英雄污染程度不同，因版本而异：在 $M_9$、$M_{10}$ 和 $M_{11}$ 中，他被鸟粪遮掩，在 $M_7$ 和 $M_8$ 中，他不得不吃自己的粪便。

（3）花豹的注意在 $M_7$、$M_8$、$M_{9a}$ 和 $M_{12}$（?）中是自然产生的，但在 $M_9$、$M_{10}$ 和 $M_{11}$ 中是被故意诱发的。

（4）在 $M_8$ 中，花豹攀树到达被困者那里，而在其他版本中，他在地上等待后者。另一方面，花豹在 $M_7$ 和 $M_8$ 中未得到报偿；在所有其他版本中，他都索要幼鸟，并如愿以偿。

（5）花豹的妻子在 $M_7$、$M_8$、$M_9$、$M_{9a}$ 和 $M_{12}$ 中被杀害，但在 $M_{10}$ 和 $M_{11}$ 中，只是受伤。

（6）花豹在 $M_9$ 和 $M_{9a}$ 中以仁慈态度对待人；在 $M_7$ 中，他对人怀有恶意。别处则没有表明他的态度。

如果我们总是可以区分开强（＋）弱（－）两种态度，则我们可得到下表：

| | $M_7$ | $M_8$ | $M_{9a}$ | $M_9$ | $M_{10}$ | $M_{11}$ | $M_{12}$ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 英雄的行为 | （＋） | （＋） | － | － | － | （－） | ＋ |
| 英雄的污染 | ＋ | ＋ | － | － | － | － | 0 |
| 花豹的注意 | ＋ | ＋ | ＋ | － | － | － | 0 |
| 花豹的步态 | － | ＋ | － | － | － | － | － |
| 花豹的无私 | ＋ | ＋ | － | － | － | － | － |
| 女人的命运 | ＋ | ＋ | ＋ | ＋ | － | － | ＋ |
| 花豹和人的对抗 | ＋ | 0 | － | － | 0 | 0 | 0 |

这样，按照上述原则，卡耶波人的版本看来既连贯又很强，阿皮纳耶人和蒂姆比拉—克拉霍人的版本则连贯，但比较弱。（由这个观点看来）谢伦特人的版本内部连贯性较差，但从其他一些方面来说，它比所有其他版本都强（英雄对自己人的恶意体现在两个场合：他欺骗姻兄，然后又欺骗村民；并且，他的消失实质上是死亡，他用箭射花豹妻子的咽喉，使她放血而死）；然而，从其他观点看来，它更接近于弱的版本。最后，我们可以注意到一个令人瞩目的颠倒：在 $M_7$ 中，蛋变成了石头；在 $M_{12}$ 中，一块石头变成了一只蛋。因此，谢伦特人神话（$M_{12}$）在结构上同其他版本形成对比。这个事实也许部分地应当用谢伦特人的社会结构来解释。而如我们已看到的，这社会结构截然不同于热依人其他部落。我后面还要回到这一点上来。

除了这些仅在实现方式上有变化的共同因素之外，有几个神话还包含一些题材，它们乍一看来是其他版本所没有的。它们是：

（1）Caetetu 的插段，英雄只是由于它的居间才答应登上花豹的背（$M_8$）。

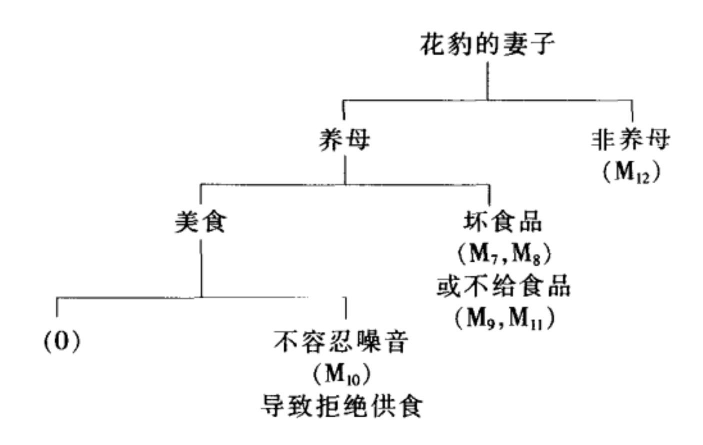
（2）人生短暂的起源，以及同恶魔的奇遇（$M_9$）。

（3）花豹妻子的怀孕（$M_{10}$，$M_{11}$）以及她忍受不了噪音（$M_{10}$）。

（4）从鳄鱼那里偷水（$M_{12}$）。

（5）灭虱的陷阱取代食物的陷阱（$M_{12}$）。

**短评**：第 3 点和第 5 点相联系。花豹妻子采取的各种态度构成一个系统，可暂时表示成下图：




其他一些细节的含义要逐渐才会明白。每个细节都意味着，它在其中出现的那个神话在这个方面同一个或几个转换组相联系，而首先应当做的是重构这些转换组的总体的——而且是多维的——系统。



# 第二篇





# I 礼貌奏鸣曲

## *1.* 冷淡的表白

我们已经看到，博罗罗人神话显示出令人瞩目的对乱伦的冷淡：犯乱伦罪的人被看做受害者，而被冒犯的人却因报复或打算报复而遭到惩罚。

热依人神话中，在花豹同其妻子的关系上面，也可以看到一种相似的冷淡。花豹感到重要的唯一事情是它的养子（$M_{11}$中的外甥）的安全；它站在他的一边来反对抱怨的妻子，鼓励他反抗她，供给他反抗的工具。当英雄最后下决心杀死她时，他遵从花豹的劝导行事，后者得知丧妻时采取极富哲理的态度："没有什么了不起！"它就是这样回答那陷于困境的杀人者。

在这些冷淡态度中可以看出一种令人瞩目的对称性：

(1) 在每个场合，涉及的人都是一个丈夫。然而，博罗罗人的丈夫（盗鸟巢者的父亲和贝托戈戈）并不冷淡，而是恰恰相反；他们因不冷淡而遭惩罚。可是，热依人的丈夫（花豹）真正是冷淡的，神话因他采取这种态度而赞扬他。

(2)因此，有时，丈夫成为冷淡的**对象**：他们因神话对唯有他们判定为有罪的一种行动采取冷淡态度而遭难；有时，他们自己是冷淡的主体。我们可以说，当我们从博罗罗人到热依人时，"人物"和"背景"

的关系反转了过来：在博罗罗人那里，背景（神话的背景）表达了热依人那里用人物（花豹）所表达的冷淡。

（3）博罗罗人丈夫的不冷淡表现在乱伦上面。热依人丈夫的冷淡表现在一种行动上面，这种行动是过分的，但是乱伦的反面：一个“儿子”杀死一个母亲。

（4）在博罗罗人神话中，家庭关系（在这里有重要意义）建基于真正的亲属关系和亲嗣关系之上；在热依人神话中，家庭关系建基于收养亲子关系和姻亲关系之上。

如果我们现在再来考察马托-格罗索人（Matto-Grosso）南面的奥帕耶-沙旺特（Ofaié-Chavanté）印第安人的一个神话，那么这种冷淡的背后原因就可以看得更清楚了。这些印第安人直到最近还被看做为热依语群体的一部分，但现在他们被认为是独立的一族。

### $M_{14}$　奥帕耶人：花豹的妻子

妇女们忙于在已在燃烧的那部分树林里采集木头。其中有一个还是姑娘，她发现了花豹留下的一头白唇西猯的尸体。她大喊起来：“我多么想做花豹的妻子！我会得到我想要的所有肉！”“再也容易不过了，”这时出现的花豹回答说，“跟我来。我不会伤害你。”

其他人寻找这姑娘，未果。人们揣测，她被花豹吞吃了。

可是，一天，她回来了，向妹妹和父母显示了其身份。她解释说，她同丈夫花豹一起来，一无所求，而它很乐意向印第安人提供食品。“你们喜欢哪种食品？”“随便什么！”“但要说明爱好。花豹想知道。”“好，貘！”“可以，”女人回答说，“可要小心，茅

舍柱子必须牢固，花豹将把肉放在屋顶上。”

翌日，父亲发现，屋顶上满是炙烤精良的肉。他们美美地饱餐了。两天以后，花豹又新供给了肉。

过了一段日子，花豹为运送肉而弄得疲惫不堪。他通过妻子提出，想在村里定居。父亲同意了。(他害怕花豹，但又喜欢肉。)同时，那女人解释说，花豹不会在岳父母近旁建造茅舍；他要在远处造房，让他们看不到。

那女人走了；她已学会像花豹一样狩猎。翌日，茅舍屋顶上满是各种各样肉：玉颈西猯、白唇西猯、犰狳和天竺鼠。

花豹同印第安人一起过了。他的内弟同这对新人很融洽，他们供给他美食：鹬鸵、凤冠鸟、inhambu、macuco。可是，外祖母心生猜疑。那青年女人逐渐变成一头食肉兽；身上出现黑斑，手脚生出爪子。只有脸部还是人样，但牙齿开始露出嘴外。因此，那老妪求助巫术，杀了外孙女。

父亲不怎么慌张，但全家都怕花豹。内弟去告诉它，它的妻子已死，问它想报复还是同意续娶亡妇的一个妹妹。花豹回答说：“不，那没有关系。我要走了。我不希望伤害你们。或许你们将来会记得我。……”

花豹出走了，它为杀人者所激怒而发出咆哮，令人恐惧；不过，那吼声越来越远。(Ribeiro：2，第 129～131 页)

尽管这神话强调的是已炙烤过的肉而不是用于烧煮的火，但显然还是很接近于热依人神话；它展现了同一主题：花豹提供了烹饪的满足，但人只有在花豹的妻子除掉之后才能无风险地享用之；在这两种情形里，花豹都乐意地并通过表白冷淡来接受这种要求。

无疑，同热依人关于“在花豹那里的人”的神话相对比，这个奥

帕耶人神话可以称为“在人那里的花豹”。尽管有这样的颠倒，在奥帕耶人版本和热依人版本里还是都明白地指出：花豹的妻子是人（参见 $M_7$：“花豹的妻子是个印第安人……”）；尽管如此，人还是有理由害怕她甚于害怕那动物。虽然她是花豹的妻子，但她并没有深深地依附于它。她是人，但她的人类同类宁可杀死她而不是它。

靠了奥帕耶人神话说明的转换，我们可以通过分离出在这神话组的层面上保持不变的那些特点来消解表面上的矛盾。

花豹和人是对立的两极，它们之间的对立可以用日常语言做以下双重表述：一者吃生肉，另一者吃烧煮的肉；尤其是，花豹吃人，而人不吃花豹。这种对比不仅仅是绝对的。它意味着，这对立两极之间还存在一种关系，它建基于互易性之根本不存在。

为了使今天人已占有的（花豹不再拥有的）一切东西能从花豹（以前人没有这些东西时，花豹曾享用它们）转到人那里，他们之间必须有一种关系媒介：这就是花豹的（人）妻担任的角色。

但是，一旦这种转移完成（通过妻子的居间作用）：

1）这女人便变得毫无用处，因为她的功用仅仅是作为一种预备条件；这是赋予她的唯一作用。

2）若她活下去，则将同以根本不存在互易性为表征的基本情境相抵触。

因此，花豹的妻子非消灭不可。

## 2. 玉颈西猯回旋曲（*Rondeau*）

上述论证有助于我们沿同样路线解决另一个问题：$M_8$ 中玉颈西猯作为中介坐骑的作用所提出的问题。大概由花豹捕杀的这种动物的身体可以说为人和这食肉兽提供了某种交会地。奥帕耶人的版本从略微

不同的背景把这角色赋予白唇西猯（参见本书第 112 页），它的躯体刺激了女英雄的胃口，由此使她“趋近”花豹的躯体。最后，一个图库纳人神话（$M_{53}$）（将在后面加以研讨）提到，玉颈西猯是花豹奉献给其女儿想与之结婚的那个人的第一种猎物。（Nim.：13，第 150 页）因此，我们有一组三元转换：

| | 花豹 | 中介项 | 人 |
|---|---|---|---|
| 奥帕耶人（$M_{14}$） | 雄性 | 白唇西猯 | 女性，友善 |
| 图库纳人（$M_{53}$） | 雌性，友善 | 玉颈西猯 | 男性 |
| 卡耶波人（$M_8$） | （雌性，敌意） | 玉颈西猯 | 男性 |

在其中两个神话里，白唇西猯独有或由玉颈西猯陪伴出现在结局而不是开端。在 $M_8$ 中，白唇西猯的功能是把棉花绞带回村里，而由于男女分工不同，这些棉花绞大概是由花豹妻子纺绩的，并且这已为 $M_{9a}$所证实。这种中介功能在同一神话开端又由玉颈西猯重演。在 $M_{9a}$中，花豹拒绝一对玉颈西猯和另一只白唇西猯运送火。这里提到这些动物，完全是为了强调对它们的拒绝。而这出现在这样一个异文之中，如我所强调的（第 96～98 页），在那里同这组神话的其他神话相比，花豹妻子的敌意明显减小，并且她丈夫也更为友好，所以就更加令人瞩目了。在这里，再诉诸一个中介者，那就多余了。

为了证明玉颈西猯所任角色的合理性，光说它被花豹和人吃掉，是不够的，因为有多种猎物满足这个条件。这个问题的解决是从其他神话得到提示的。

**$M_{15}$ 特内特哈拉人：野猪的起源**

图潘（Tupan）（文化英雄）由他年轻的教子陪伴旅行。一天，他们来到一个大村子，那里住着他教子的九个亲戚。图潘把这孩子留给这些亲戚，叫他们好生待他。然而，他们并不关心这男孩；在图潘回来时，这男孩抱怨受到虐待。

图潘大怒。他叫男孩把所能找到的羽毛都收集起来，沿村子边缘撒播。然后，图潘给羽毛点火，全村被火墙包围。村民们来回奔跑，但逃脱不了。他们的喊声一点一点低下去，最后变成了猪的哼声；同时，村民们开始现出西猯和野猪的外形。其中极少数逃入了密林之中，今天居住在树林中的野猪就是它们的后裔。图潘让他的教子马拉纳-乌瓦（Marana-ywa）当野猪的主人。(Wagley-Galvão，第 134 页)

### $M_{16}$ 蒙杜鲁库人：野猪的起源

时在旱季，人人都在树林地狩猎。造物主卡鲁萨凯贝和他的儿子科鲁姆陶（Korumtau）住进了离开主营地相当距离的一个掩蔽所里。那时，只有一种四足猎物玉颈西猯；除了卡鲁萨凯贝自己捕捉 inhambu 鸟[①]之外，这是唯一被捕猎的动物。每天他都派儿子去他姊妹的营地（“到邻居那里”，Coudreau），用 inhambu 换她们丈夫捕杀的玉颈西猯。男孩姑妈不满意这种做法，最终勃然大怒，厉声斥责他（只扔给他羽毛和皮：Tocantins，第 80 页，和 Coudreau；Kruse：3）。他哭泣着回家，把事情告诉父亲。

卡鲁萨凯贝叫他儿子用一道羽毛墙包围那营地，墙的顶部突

① *Grypturus* 属的�鸵（参见本书第 102 页）；按照另一个蒙杜鲁库人神话（$M_{143}$），这是一种低劣的猎物，提供苦味的炖肉。

出，有如屋顶（在这样做的时候，男孩先变成一只鸟，然后又变成一只癞蛤蟆：Kruse：3）。然后，克鲁萨凯贝把烟草烟云吹进墙内。居民们开始头昏眼花，当造物主向他们喊道："吃你们的食物！"时，他们以为他命令他们性交。"他们开始交媾，同时发出通常的咕噜声。"他们全都变成野猪。他们用来堵塞鼻子以抵挡烟熏的外皮变成了猪鼻，他们的身体布满了卡鲁萨凯贝从食蚁兽身上拿下来扔给他们的鬃毛。

待在固定村子里的其他印第安人全然不知道降临到他们同伴身上的命运。每天，卡鲁萨凯贝偷偷来到羽毛做的猪舍（"猪山"，Kruse：3）门前，放下食物，把门掀开一点，引诱一头猪出来。于是，他用箭杀死它，把门再关上，然后带着猎物回村。

英雄不在时，戴鲁（Dairu）（骗子）从科鲁姆陶那里探得了包围的秘密；可是，由于愚笨，他让猪都逃掉了……[②]（Murphy：1，第70～73页）

### $M_{18}$ 卡耶波-库本克兰肯人：野猪的起源

② 其他蒙杜鲁库人的版本可见诸托坎丁斯（Tocantins），第86～87页（Coudreau引）；施特勒默（Strömer），第137～144页；克鲁泽（Kruse）：3，第XLVI卷，第923～925页；克鲁泽：3（第XLVII卷，第1011～1012页）中有一个阿皮亚卡人（Apiaca）的版本。圭亚那的瓦劳人（Warrau）的一个神话（$M_{17}$）似乎是一个反转的版本：在这个神话中，一个超自然精灵娶了一个女人，他奉献给姻兄弟们以野猪作为礼物，而他们只捕猎鸟类（但他们称之为"野猪"）；可是愚昧的姻兄弟们把那胆小的动物和这凶猛的动物相混淆，后者吞噬了精灵的孩子。自那时起野猪散布各处，很难狩猎到。（Roth：1，第186～187页）希帕耶人（Shipaia）和默拉人（Mura）那里有这种神话的一个相近形式，见尼明达尤：3，第1013页及以后各页，和10，第265～266页。

> 文化英雄奥伊姆布雷（O'oimbré）偕儿子驻扎在一个村子的外边，这期间他派男孩向母亲的亲戚讨食物。男孩遭到白眼。作为报复，奥伊姆布雷用羽毛和刺施行魔法，使村民全都变成西猯。它们一直被禁闭在茅舍里，似乎茅舍成了猪圈；奥伊姆布雷的内弟和对手塔卡克（Takake）把一头西猯引诱了出来（所用手段如上面的神话所述），杀了它。奥伊姆布雷强迫塔卡克的儿子忏悔，去到猪圈把西猯放了……（Métraux：8，第28～29页）

这个版本（我只是引述了它的某些要素）特别令人感兴趣，因为它源自一个热依人部落，其意义可借助属于特内特哈拉人和蒙杜鲁库人［他们是外围的图皮人（Tupi）］的神话弄得更精确。蒙杜鲁库人和卡耶波人的神话一致地把变形局限于西猯或野猪≠玉颈西猯。按照卡耶波人的版本，西猯的鼻子“长得多”；蒙杜鲁库人版本补充说：玉颈西猯的黑鬃毛很短，间杂白鬃毛，而野猪的鬃毛长得多，且是纯黑的。而且，在蒂姆比拉人语言中，标示白唇西猯的语词是 klu，而在构成标示玉颈西猯的名词时，仅仅添加小后缀 ré（Vanzolini，第161页）。这就是说：

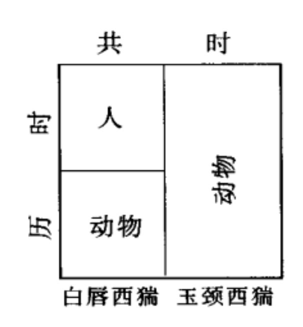
（1）玉颈西猯：短鼻，短鬃，间杂白鬃；

（2）“西猯”或“野猪”：长鼻，长黑鬃。

这确证了上述证认：(1)玉颈西猯(*Dicotylestorquatus*)；(2)白唇西猯(*D. labiatus*)。后一种动物(这些神话说它起源于人)是“凶残的，好出声，爱群居，集体防卫，是一种强敌”(Gilmore，第382页)。

这三个神话让我们明白了这两种动物的语义地位：它们作为对偶相联结和对立，而这对偶特别适合于表达人性和兽性之间的中介，因为这对偶的一个项可以说代表就目标而言的动物，而另一项是因失去其原初人性而成的动物(它的不合群的行为同人性相违背)；西猯的祖

先是显示为"非人"的人类。因此，玉颈西猯和西猯都是半人：前者是共时的，作为一个对偶的动物一半（这对偶的另一半出身是人）；后者是历时的，因为它们在变成动物之前是人：




如果像可能的那样，蒙杜鲁库人和卡耶波人的神话保存着对一种后来不再实行的狩猎技术的记忆，这种技术在于把西猯驱赶进围栏[③]，把它们禁闭在里面，在按需屠宰之前仍供养它们，那么，第一种对立为第二种对立所重复：神话层面上的半人即西猯可能在技术—经济活动层面上被半家养化了。果真如此，那么就得承认，这第二方面解释了第一方面，是后者的基础。

但是，我的目的不包括探究巴西中部土著何以赋予泰耶猪科以特殊地位的原因。我们通过足以认清这名词的语义内容的许多语境来追寻它的用法，这样也就够了。我试图确定其意义，而不想去发现其词源。把这两种工作分离开来，是明智的，除非由于巧合两者相吻合，不过这种场合是罕见的，而且无法预料。

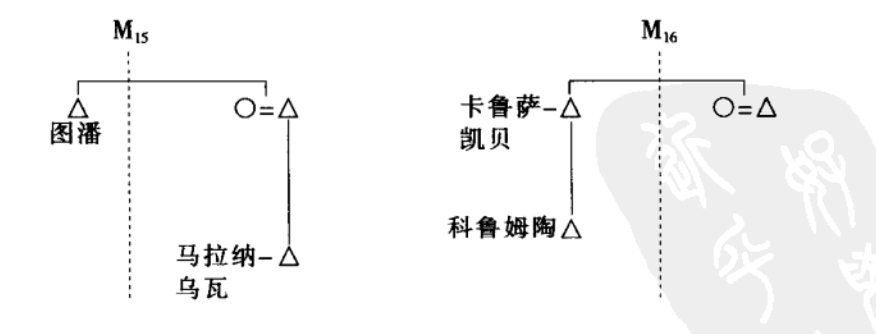
另一方面，可以看出，玉颈西猯的插段为什么出现在一个卡耶波人版本($M_8$)之中而不出现在其他部落的版本之中：我们知道，卡耶波人版本同其他版本相比是"强的"。它们极其强烈地突出对立两项——人和花豹的对立：花豹的最后态度，即"充满对一切动物、尤其

③ 其他蒙杜鲁库人神话也表明了这一点（Murphy：1，第36页；Kruse：3，第XLVII卷，第1006页），另外，"亚马逊人"的本文也证明了这一点。（Barbosa Rodrigues，第47～48页）

人的仇恨”意味着，它从一起始就远离人。如果没有一个中介项的介入，就不可能哪怕尝试性地形成注定要这么彻底分离的一个对偶。奥帕耶人神话（$M_{14}$）（同样的中介项在其中起作用）也是“强的”；但是，最后的离解既涉及人妻，也涉及她的动物丈夫，前者变成一头花豹后被杀害，后者在呈现令人可怖的面容之后永远消失。

同时，如果上述分析是正确的，那么，就必须特别注意关于西猯起源的那几个神话中所涉及的亲子关系。特内特哈拉神话（$M_{15}$）不是太明显，因为它仅仅表明，文化英雄有一个教子（afilhado），以及他同后者的亲属争吵。然而，如果像资料（Wagley-Galvão，第103页）所提示的，这教子也是“外甥”（姊妹的儿子），那么，这造物主和男孩亲属间的关系就同蒙杜鲁库人神话（$M_{16}$）中所述的关系相同。在后一神话中，造物主这次同他儿子一样跟前者的姊妹（后者的姑母）及其丈夫对抗。在卡耶波人神话（$M_{18}$）中，英雄奥伊姆布雷派他儿子向母方亲属讨食物，他后来同姻兄弟即他姊妹的丈夫塔卡克争吵。因此，问题总是姻亲之间发生冲突，但相似也仅止于此。

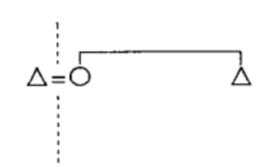
实际上，特内特哈拉人和蒙杜鲁库人神话涉及的亲属和姻亲关系如图所示：



这在卡耶波人那里是难以想象的，在后者那里，弟兄和姊妹之间的关系最密切，而丈夫和妻子之间存在潜在的对抗，并且这种对抗延伸到妻子母方的家属。（Banner：2，第16页）当最早的传教士来到时，博罗罗人那里的情形似乎也是这样。科尔巴齐尼的第一本书中的一个重要段落可以作证："一个王朝（＝偶族）的男人严格禁止同其他王朝的妇女说话或说笑，甚至禁止看她们或注意她们的出现。这条规则必须一丝不苟而又小心翼翼地遵守。任何年龄的男人在路上或任何其他场合遇到一个或几个妇女时，不仅在站着不动时要行走，而且还要避免看她们或把目光转向相反方向。似乎他们想以此表示避免交换目光的危险或可能性的愿望。对这条传统原则的任何违犯都被认为是一件严重的事；有罪的一方将激起公愤，并使人们普遍感到耻辱；因为，一般说来，属于不同王朝的两性间的任何交换目光或微笑都被认为是一种不道德的且有害的行为。"

"一个王朝的妇女绝不允许在吃喝时让其他王朝的人看到，反之亦然。但是，对于属于同一个王朝的个人，不管男女，并没有这类禁条。因此，如果看到一个男人和一个妇女在交谈，那么，立即可以下结论：他们来自同一个王朝，因为上述规则在公开场合甚至夫妻也得遵守，尽管不那么一丝不苟；然而，很难设想，在公开场合一个男人会同他的妻子说笑，或者让妻子在他身边，或者哪怕在一起，除非他们一起出去寻找果子、块茎或其他森林产品。这后一种活动被认为是私人性质的。"（Colb.：1，第49～50页）

因此，可以认为，在这样的社会里，理论上的断裂线不是出现在血缘亲属之间，而是出现在姻亲之间：



$M_{18}$的情形就是这样，但这以另一种值得注意的转换为条件。

蒙杜鲁库人的文化英雄对偶和卡耶波人的对偶之间有着总体的相似性：蒙杜鲁库人的卡鲁萨凯贝相当于卡耶波人的塔卡克。蒙杜鲁库人的戴鲁和卡耶波人的奥伊姆布雷之间可以看到一种类似的关系：两者都是伪装成犰狳的骗子；两者犯同样的错误，引起同样的事故。

不过，在姻亲间发生冲突的情形里，这些角色颠倒了过来，这种冲突致使两个群体之一变成了猪。在于——

$M_{16}$ [△ —//— ○=△] → $M_{18}$ [△ —— ○≠△]

同时，造物主屈服于骗子。在蒙杜鲁库人的传说中，卡鲁萨凯贝在受到他姊妹的丈夫们的侮辱时，把他们变成了猪。因此，他是导致野猪**创造**的原因，而戴鲁这个伪装成犰狳的英雄则是导致它们数量减少即它们**减损**的原因。在卡耶波人神话中，奥伊姆布雷这个伪装成犰狳的英雄取代造物主塔卡克成为致使野猪创造的原因，后者由其他姻亲群体代表。

然而，后来这些功能保持不变，以致卡耶波人神话似乎不合逻辑地使奥伊姆布雷首先成为猪创造的原因，继而又成为猪灭绝的原因。这借助一个奇异的故事达到，而按照这个故事，奥伊姆布雷把村民变成猪，而他此后的行为立即变得似乎全然忘却这事件，然而塔卡克——他未参与这事件——却好像是唯一知道这事件的人。卡耶波人版本中的这个内部矛盾表明，这版本只是蒙杜鲁库人版本的二级精制。同后者（它是“直线的”版本）相比，卡耶波人版本包含双重的扭曲，其第二部分旨在取消其第一部分，从而恢复其相当于蒙杜鲁库人故事之接续的地位（图 5）。

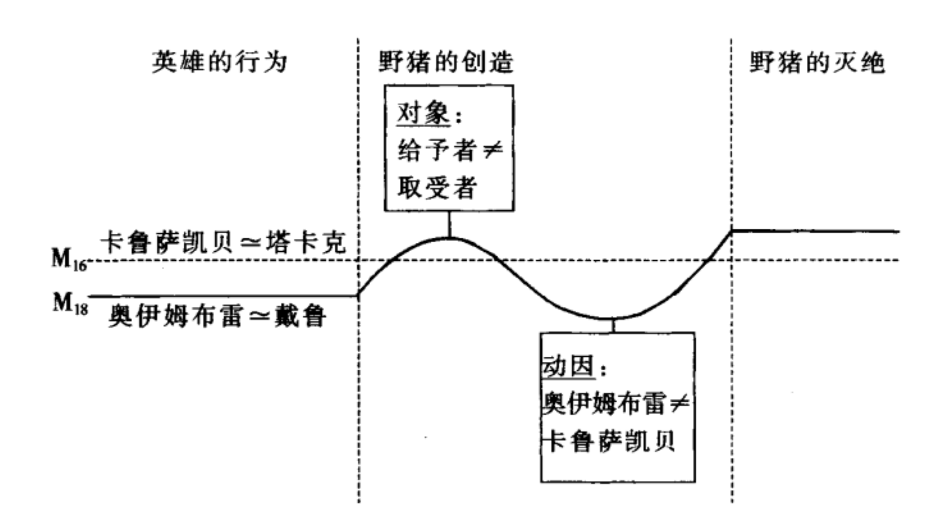



**图 5 卡耶波人神话和蒙杜鲁库人神话间的关系**

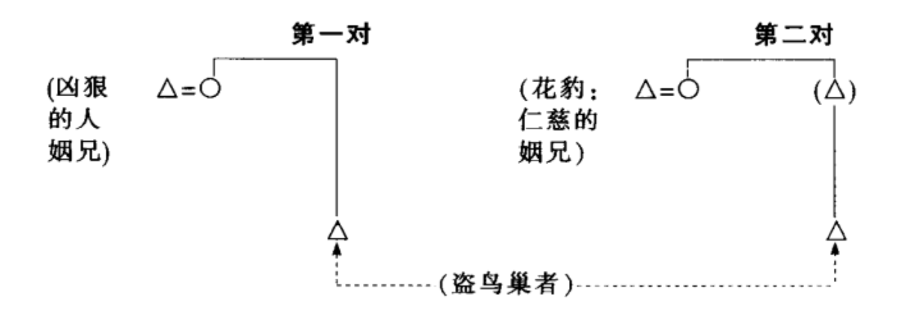
这样，就能够把卡耶波人版本还原为蒙杜鲁库人版本，只要简化它，即通过倒易取消它所包含的扭曲，也能够只把姻亲关系看做是基本的，这种关系是后一版本就妻子的兄弟受到其姊妹的丈夫虐待（换句话说，一个"给予妻子的人"受一个"取受者"虐待）而提到的。④

这里又是奥帕耶人神话（$M_{14}$）提供了缺失的环节，它使我们得以

④ 我撇除了一个马塔科人（Mataco）版本，它也是有省略的（Métraux：3，第61页）。卡里里人（Cariri）版本后面（第109页）将作进一步的讨论。在余下的三个版本中，一个卡西纳瓦人（Cashinawa）版本（$M_{19}$，Abreu，第187～196页）和一个博罗罗人版本（$M_{21}$，Colb.：3，第260页）提到的冲突不是发生在姻兄弟之间，而是在实际的或潜在的夫妻之间，并相关地把滥行交媾（在蒙杜鲁库人版本中）转换成拒绝交媾（卡西纳瓦人）或反色情行为（博罗罗人）。我在后面还要讨论这转换（第103，111页）。只有第三个也是最后一个版本［圭亚那的卡里布人（Carib），载 Ahlbrinck：词条"Wireimo"］没有明确提到姻亲关系；它只是提出，一群猎人是由于暴食而变成野猪的。

把关于野猪起源的那组神话同关于火应用于烧煮的那组神话联结起来。$M_{14}$强调这样的事实：像未来的西猫一样，花豹也处于相对于人的取受妻子者地位。但他是一个仁慈的姻兄弟，向人提供烧煮用的火——或炙烤的肉——以换取他得到的妻子，而野猪则是坏心肠姻兄弟的动物化身，他拒绝供给食物，或者有条件地给予，或者蛮横无礼地给予。

既然如此，所以现在可以明白，热依人关于“盗鸟巢者”的系列神话的内在连贯性甚至超过我的想象。我们可以看出，这组神话中全部都不是只出现一对而是出现两对姻兄弟：首先是盗鸟巢者（他是给予妻子者）和他姊姊的丈夫（他故意或无意地拒绝把雏鸟给后者）；其次也是盗鸟巢者（但现在他作为人类的使者）和花豹，后者已得到人给予的妻子，并且作为交换，他奉献给人以火和烧煮过的食物：




因此，花豹的人妻必定不可改变地要失去人性（在奥帕耶人神话中变成一头花豹），因为经验表明，花豹自己同样要不可改变地失去火，丧失吃烧煮过的肉的习惯。

在博罗罗人关于盗鸟巢者的神话（$M_1$）之中，这图式只是被转换了一下：一个儿子拒绝把母亲给父亲（这正是他的乱伦行为的意义），而父亲则进行报复，正像热依人神话中那样，在后者那里，姻兄报复姻弟

（他拒绝传送雏鸟）：

$$\triangle = \bigcirc \;\text{———}\; \triangle$$

如果还记得，博罗罗人那里，继嗣世系明白的是母系制的，那么可以看到，这个基本情境仍保持不变：儿子不是属于父亲的群体，而属于他岳父母家的群体。因此，这隐含地采取母系制原则的参照神话包含下列转换：

$$\left[\triangle \;\text{—//—}\; (\bigcirc) = \triangle\right] \qquad \left[(\triangle) \;\text{———}\; \bigcirc \# \triangle\right],$$

它同我们在关于野猪起源的神话中所揭示的从蒙杜鲁库人版本到卡耶波人和博罗罗人版本的转换相一致。

博罗罗人的社会制度一般说来似乎比别的地方都更加完全地同母系继嗣原则相一致。在博罗罗人的神话中，这种转换如所已指出的那样起因于这样的事实：这参照神话使得有必要诉诸母系继嗣的法则；热依人神话 $M_8-M_{12}$ 则不是这样，在那里，两个男性对抗者间的联系纯属姻亲关系。卡耶波-库本克兰肯人像博罗罗人一样也是坚定从母居的，但没有外婚制偶族，或许甚至也没有单系继嗣原则（Dreyfus）。在他们那里，转换由从母居概念决定，如 $M_{18}$ 所表明的。$M_{18}$ 涉及两次相继的争吵，而不是单单一次。第一次发生在奥伊姆布雷的儿子和恩戈贝（Ngobe）人之间（Métraux：8，第 28 页），解释了这儿子和父亲（他们在男人房舍休戚相关）为何应当住到村外去——换言之应当也逃避从母居；第二次发生在这儿子和他的“母方亲戚”之间，这一次更容易理解，因为他已同他们分离。小孩这个人物在 $M_{18}$ 中也一分为二，其方

式不怎么合乎逻辑，导致混淆造物主的功能和骗子的功能。

由此可见，无怪乎事实上博罗罗人通过系统地颠倒内容的过程来探讨姻亲关系这个主题：

### $M_{20}$　博罗罗人：文化器物的起源

从前，博科多里氏族（塞拉偶族）的男人幸福地生活在绒羽和羽毛造的房舍（称为“金刚鹦鹉巢”）里。当他们缺什么东西时，就派他们的一个小兄弟去姊姊处索要，从她丈夫那里得到。

他们想得到蜂蜜；他们的姻兄请他们到他房舍里吃蜂蜜，它又粘又稠，充满渣滓，因他在采蜜大忙中还和妻子性交。

妻子的兄弟们赌气走了，决定到河床寻找石头，用它来给棕榈壳或甲壳动物的壳钻孔，即寻找用来生产垂饰和项圈之类装饰物的技术手段。他们终于发现了这种石头，用它成功地完成了钻孔工作。这成功使他们发出胜利的笑声，不同于表达粗俗狂欢的笑。这“强制的笑”或“牺牲的笑”称为“灵魂之笑”。这话也指博科多里氏族所独有的一种礼仪颂歌。（参见《**博罗罗人百科全书**》，**第一卷**，**第 114 页**）

由于极想知道从远处传来的叫喊声的起因，所以这妻子便偷偷地窥视她的兄弟们，于是打破了禁止她往羽毛房舍里面张望的禁律。因为如此受辱，这些博科多里人决定自尽。首先，他们庄严地按宗族分配装饰物，每个装饰物都成为一个特定宗族的一个属性。然后，他们同时投身熊熊大火（除了他们已婚的亲戚，他们留下来延续种族）。

还没有等到被火烧尽，他们就已变成了鸟：红色和黄色金刚鹦鹉、隼、鹰、白鹭……村里的其他居民决定离开这么惨淡的地

方。只有那个姊姊定期回来，到牺牲地采集在灰烬中生长起来的植物：urucu、棉花和葫芦，她把它们分配给亲戚。（Cruz：2，第159～164页）

显然，像那些关于野猪起源的神话一样，这个神话也牵涉姻亲关系。它以同样方式展开：使用同样的句法，但用不同的“词”。这两种类型姻兄弟也彼此相隔一定距离居住；不过这一次给予妻子者被认同于鸟（不是认同于鸟的捕猎者），他们是单身汉，自己居住在羽毛房舍里，过着天堂般的生活；这一次不是把已婚者——他们的姊妹和姻兄弟——囚禁在类似的茅舍中遭受灾祸的惩罚。

像在关于野猪的神话中一样，在这个神话中，给予妻子者也期望取受者奉献食物——肉或蜜。不过，例如在 $M_{16}$ 中，却是拒绝这种奉赠（或不情愿的让与），而这导致先是这些有罪之人进行性活动，继而转变成为猪，但这里则是反过来：采蜜期间禁止的性活动导致相当于拒绝赠与（因为后者是不宜食用的蜜），继之受害者（不是有罪者）先转变成发明装饰及其生产技术的文化英雄，然后通过火刑而转变成更光彩、更美丽的（因而更适合于作为装饰物的原材料）鸟。应当记住，在那组关于野猪的神话中，给予妻子者保留其人性，并把他们的姻兄弟（这些人被囚禁在充满烟的茅舍中）转变成猪，后者具有一种自然的、非文化的功能：用做食物。唯有骨架保持不变，它符合于下列公式：

$$(\text{给予者}:\text{取受者})::M_{20}(\text{鸟}:\text{人})::M_{16}(\text{人}:\text{猪})$$

还应注意到，姻亲关系被概念化成对立的形式：自然/文化，不过这始终是从给予妻子者的观点来看的：取受者仅当给予者本身是精灵时才有人的地位。否则，他们便是动物即花豹或野猪：当自然趋于

文化的方向时，是花豹，因为花豹是行为文明的姻兄弟，还奉赠给人以文明的技艺；当文化蜕变成自然时，是猪，因为野猪以前是行为粗鲁的人，它们不思改善姻兄弟的日常饮食（以之换取从姻兄弟那里接受过来的妻子），而是急切地沉迷于性的享乐，换句话说，它们是自然水平上的取受者，而非文化水平上的给予者。

对 $M_{20}$ 的分析证实了，如我们所假设的，博罗罗人神话不违反相应的热依人和图皮人神话（$M_{15}$、$M_{16}$ 和 $M_{18}$）的代码，但其代价是歪曲了关于一个特定氏族所特有的某些文化器物的起源的（而不是关于一种特定自然物种所代表的一种食物资源的起源的）消息。还证实了，为了这次传递同样的消息，一个关于野猪起源的博罗罗人神话不得不修改这代码：

**$M_{21}$　博罗罗人：野猪的起源**

人们日复一日地出去捕鱼，但一无所获。他们心情沮丧地回到村里，这不仅因为他们空手而返，而且还因为他们的妻子绷着脸，怒目相迎。这些妇女甚至向男子们挑衅。

她们宣称，她们要去捕鱼。但实际上她们只是召来水獭，让它们潜入水底代她们捕鱼。妇女们满载鱼而归，而每当男人们想雪耻时，他们总是劳而无功。

过了一段日子之后，男人们猜想这里有计谋。他们派一只鸟偷偷跟踪妇女们，发现了真相。翌日，男人们去河边，召来水獭，把它们一只一只扼死，只逃掉了一只。

现在轮到男人们来嘲笑妇女们一无所获。因此，妇女们大怒，决心报复。她们给男人们一种用 piqui 果（种名 *Caryocar*）做的饮料。她们给果子的核布满长钉。⑤这些长钉卡住男人的喉咙，他们发出哼哼声："u，u，u，u"，变成了这样叫喊的野猪。（Colb.：

3，第 259～260 页）

于是，我们证实了下述一组特性：

（1）在博罗罗人那里，野猪的起源（$M_{21}$）作为下列分离的函项发生。

$$(\bigcirc \ \# \ \triangle)。$$

（2）在蒙杜鲁库人那里支配野猪起源的相反分离：

$$\left((\triangle \overset{\not\parallel}{\longleftrightarrow} \bigcirc = \triangle)\right),$$

在博罗罗人那里（$M_{20}$）还引致文化器物（≠自然资源野猪）的产生。

（3）当我们有

$$M_{16}\left[(\triangle \overset{\not\parallel}{\longleftrightarrow} \bigcirc) \rightarrow (\text{野猪的起源})\right],$$

对立项——给予妻子者和取受妻子者——之间的社会学对立可表示为下列形式：

（鸟的）坏捕猎者/（玉颈西猯的）好捕猎者。

当我们有

$$M_{21}\left[(\bigcirc \not\equiv \triangle) \rightarrow (\text{野猪的起源})\right],$$

⑤ “……pikia……结有大大的可食用果子，奇怪的是在果肉和核之间布满硬刺，扎入皮肤会致人重伤。”（Bates，第 203 页）我这里撇开 1917 年收集到的版本（Rondon，第 167～170 页）（它在有些方面更为明白），因为像这部著作中的其他神话一样，它也有脱漏，如果不对原始本文作批判的和语文学（philologie）的研究，实际上就根本没有用。

本例中丈夫和妻子间的社会学对立表示为下列形式：

坏男渔夫/好女渔夫

因此

$$a)\ \left[ M_{16} \quad (</>) \right] \rightarrow \left[ M_{21} \quad (0/1) \right],$$

这加强了对立，因为 $M_{16}$ 的给予妻子者甚至设法杀死猎物（尽管它不如姻兄弟捕获的猎物），而 $M_{21}$ 的丈夫根本没有捕到鱼；以及：

$$b)\ \left[ M_{16} \quad (\text{猎物} \equiv \text{空气} \cup \text{泥土}) \right] \rightarrow \left[ M_{21} \quad (\text{猎物} \equiv \text{水}) \right]。$$

正像因为

[蒙杜鲁库人 (△ —//— ○=△)] / [博罗罗人 (○ =//= △)],

所以我们有：

$$\left[ M_{16} \quad (\text{给予妻子者} = \text{鸟的捕捉者}) \right] / \left[ M_{21} \quad (\text{妇女} = \text{鱼的捕捞者}) \right],$$

后面（第 248～351 页）也将证明，对称地，因为

[博罗罗人 ((△ —//— ○=△))] / [蒙杜鲁库人，等等 (○ =//= △)],

所以我们有：

$$\begin{bmatrix} M_{20} & \\ & \text{（给予妻子者＝鸟）} \end{bmatrix} \Big/ \begin{bmatrix} M_{150} & \\ & \text{（妇女＝鱼）} \end{bmatrix}。$$

（4）上述转换：

$$\begin{bmatrix} M_{16} & \\ & \text{（猎物≡空气} \cup \text{泥土）} \end{bmatrix} \rightarrow \begin{bmatrix} M_{21} & \\ & \text{（猎物≡水）} \end{bmatrix}$$

可以展开为

$$\begin{bmatrix} M_{16} & \\ & \text{（自然资源≡空气} \cup \text{泥土）} \end{bmatrix} \rightarrow \begin{bmatrix} M_{20} & \\ & \text{（文化器物≡水} \cup \text{空气）} \end{bmatrix} \rightarrow$$

$$\begin{bmatrix} M_{21} & \\ & \text{（自然资源＝水} \cup \text{泥土）} \end{bmatrix}$$

换句话说，在 $M_{20}$ 中，人从河里“渔获”文化工具（钻孔石器），然后被转变成供给装饰用羽毛的鸟，正像在 $M_{21}$ 中，妇女捕鱼，然后把男人转变成猪。

而且，$M_{20}$ 中的“渔夫”作为超自然的精灵（他们引其“发笑”的“灵魂”）起作用，而 $M_{21}$ 的女渔夫以自然物水獭为中介起作用。

（5）最后，这些运作的一般图式有着声学代码水平上的相应图式：

a）$M_{16}$：（野猪的起源）$= f$（色情的叫喊 $\cup$ 动物的哼）；

b）$M_{20}$：（文化器物的起源）$= f$（圣洁的笑//粗俗的笑）；

c）$M_{21}$：（野猪的起源）$= f$（动物的哼//色情的叫喊）。

因为，同 $M_{16}$ 中发生的过程相反，$M_{21}$ 中人之转变成猪产生于发生冲突的夫妻的离异，而不是产生于他们的肉欲结合。

让我们停顿一下来回顾已走过的足迹。我开始时提出了一个具体细节的问题：$M_8$ 中的玉颈西猯的作用。这通过提及 $M_{14}$ 开头的白唇西猯而得到佐证，这两个神话都是关于烧煮的起源的。在讨论了野猪的

语义地位之后，我进而考察了关于这些动物的起源的神话。这些神话的分析让人引出两个结论：一方面，从某种观点即姻亲关系的观点来看，第一组神话（关于烧煮起源）和第二组神话（关于猪的起源的）之间存在同构性；另一方面，在它们是同构的因而也是互补的同时，这两组神话相互完善而构成一个元系统，而所以这样称它，是为了强调它的理想性（图 6）。

这元系统同给予妻子者即有一个姊妹或女儿的、注定要同其本性不可能还原到与他自己相同的异类结成关系的男人的状况有关。这些异类总是可以等同于动物，它们分为两类。第一类是花豹，它是仁慈的、乐于助人的姻兄弟，文明技艺的传授人，第二类是猪，它是凶狠的姻兄弟，仅仅可以利用的**自然亚种**：作为猎物（因为甚至不可能驯化它）。⑥

这些结果首先具有理论上的意义。我由之开始的这个细节与内容有关，但随着我的论证展开，这内容似乎发生反转，变成了形式。这导致我们领悟到，在结构分析中，内容和形式不是分离的实体，而是对于深刻理解同一个研究对象来说必不可少的两种互补观点。而且，

---

⑥　巴西的土著民间传说和内地农民的土著传说表明，野猪（白唇西猯）群远比花豹可怕，而且实际上也远为胆小。花豹很少挑起事端，除非猎人蛮干。（Ihering，第 XXXVII 卷，第 346 页）

一个哥伦比亚专家写道："同流行的看法相反，花豹……实际上并不危害人，因为它从不先攻击。远比我们熟悉森林动物的印第安人通过亲身的经验知道这一点。"为了解释花豹在神话中的重要性，这个著作家继续强调花豹在夜间出没，这使它同猫头鹰和蝙蝠相联系。同时，花豹又大又强壮，统治并肉食其他动物。并且，它吃的动物和人吃的一样：貘、鹿、野猪、小啮齿动物和牛。对于人来说，花豹是非常可怕的竞争对手，因为它强壮、机敏、目光犀利又嗅觉灵敏。（Reichel-Dolmatoff，第一卷，第 266～267 页）所以，花豹与其说是"吃人者"，还不如说是人的"竞争者"。当这些神话把"吃人者"的角色实际或潜在地派给花豹时，这主要是一种隐喻的表现手法，用于把"竞争者"的作用赋予它。

这内容并没有简单地转变成一种形式；这内容从开始时仅仅作为一个细节而扩张成为一个系统，这系统跟这内容最初作为其一个元素的初始系统属于相同类型、相同等级。

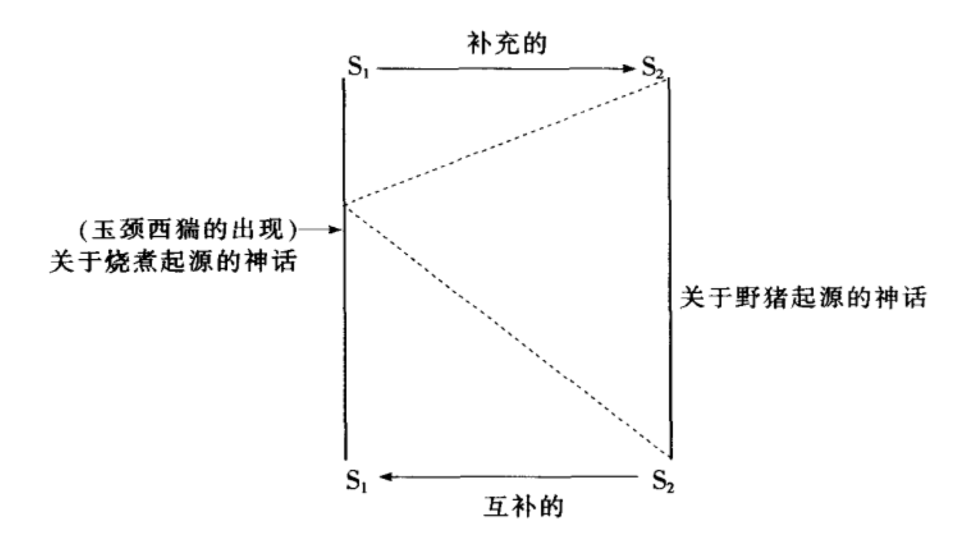



**图 6 关于烧煮（熟食）的神话和关于肉（生食）的神话**

最后，这两组神话——以关于盗鸟巢者的那些神话为一方，关于野猪起源的那些神话为另一方——通过两种类型关系相联结：它们部分地同构和补充，因为它们提出了姻亲关系的问题；它们还部分地异构和互补，因为它们各都只同姻亲关系的一个方面相关。

现在让我们再前进一步，从元系统的水平来考察。这元系统把 $S_1$ 和 $S_2$ 两个系统相结合，以构成一个双连体，而在这个双连体中，给予妻子者（两者的共同项）交替考虑他的两种可能的姻兄弟类型：左边是好花豹，右边是坏野猪。在前几页上，我已阐明了使我们得以把一种特定场面转换成另一种场面——或者喜欢的话也可以说把 $S_1$（以盗鸟巢者作为英雄的神话）转换成 $S_2$（关于野猪起源的神话）——的那些规则。这个程序可得到决定性的证实，如果能够重复这个过程，但沿相

反方向，并且现在是从关于美洲虎起源的神话回到盗鸟巢者的话。这就是我现在所试图做的事情。

### $M_{22}$　马塔科人：花豹的起源

一个男人和他的妻子一起去打鱼。他爬上一棵树抓鹦鹉，抓到后掷给妻子。可是妻子把它们吃掉了。"为什么你要吃鹦鹉？"他问道。他从树上一下来，她就用牙齿咬他头颈，把他杀死。当她回到村里，她的孩子向她跑去看看她带回来什么。她给他们看他们父亲的头，说这是一头犰狳的头。夜里，她吃掉了孩子，跑进了丛林。她让自己变成一头花豹。花豹是女人。（Métraux：3，第60～61页）

### $M_{23}$　托巴-皮拉加人（Toba-Pilaga）：烟草的起源

一天，一个妇女和她丈夫去捕捉长尾小鹦鹉（*Myo-psitta monachus*）。那男人攀上一棵有好几个巢的树，抛下大约30只幼鸟给他妻子。他注意到，她狼吞虎咽地把它们吃掉了。他很害怕。他抓住了一只较大的鸟，扔下去时喊道："又来了一只幼鸟，小心，它能飞。"

这妇女追逐这鸟，那男人利用这个机会下树逃了。他怕她把他给吃了。可是，妻子追他，追上了他，把他杀掉。然后，她割下他的头，放进一个袋里，大吃尸体的其余部分，直到肚子饱胀。

她感到口渴，急忙赶回村里。在去远处的饮水池之前，她关照五个孩子不要碰那个袋。但最小的孩子马上往袋里看了，叫其他孩子也过来，他们认出了父亲。全村现在都知道了，人人感到害怕，统统逃掉，只剩五个孩子。母亲回家途中发现村里空无一

人，感到很惊奇。孩子们解释说，村民们在侮辱了他们之后逃掉了。他们为自己的狠毒而感到羞耻，所以逃掉了。

这妇女大怒，想为孩子们报仇，于是去追村民。她追上了他们，杀了一些人，当时当场就把尸体都吃掉了。这个过程重复了多次。看着村民鲜血淋漓无路可逃，孩子们怕极了，也想逃。母亲说："不要想逃跑，免得我也吃掉你们。"孩子们哀求她。"不，不要怕。"她回答说。没有人能杀死她。于是立即谣言四起，说她是女花豹。

孩子们偷偷地挖了个坑，用树枝遮盖住。母亲对他们说，现在轮到吃他们了。她追赶他们，结果跌入了陷阱。孩子们求卡兰佐(Carancho)（文化英雄，一种隼，*Polyborus plancus*，既食肉，也食腐肉）帮助，他叫他们把一棵树干（*Chorisia insignis*）掏空，躲到里面去。女花豹想用爪抓破这棵树，可是他们一直守在里面，因此卡兰佐就出来把她杀了，把她的尸体放在一堆木头上焚烧。四五天以后，从灰烬中生长出了一株植物。这是烟草的初次问世。

女花豹的爪用来给狗做项圈，送给全体村民。这样，他们莫不对女花豹的死确信无疑。（Métraux：5，第 60～62 页）

另一个版本补充了这样一点：女花豹勾引了一个朋友的丈夫。（Métraux：5，第 62～64 页）

### $M_{24}$　特雷诺人 (Tereno)：烟草的起源

从前有个妇女，她是巫婆。她用经血弄脏了植物 caraguata（一种凤梨科植物，其中部叶子在底色上带有红斑）。然后，她把这些植物给她丈夫当食物。这丈夫从儿子处得知这一点，就宣称到丛林里去找蜜。

“为了便于找蜂蜜”，他把皮拖鞋的底扎紧。然后，他发现树底有一个蜂巢，边上有条蛇。他把纯净的蜜留给儿子，给妻子则制备了蜜和他从杀死的一条蛇的腹中胚胎取下的肉的混合物。

这女人刚开始吃她的那一份，就感到身体发痒。她一边搔痒，一边对丈夫说，她要吃他了。他逃跑了，登上一棵树的顶上，那里有个鹦鹉巢。他想暂时稳住这女魔，于是扔给她三只幼鸟，一只一只地给。当她在追逐拍翅飞离她的最大的一只鸟时，她丈夫赶紧沿一个坑的方向逃跑，这坑是他挖了捕获猎物用的。他避开了它，但那女人跌了进去，被他杀掉。

那男子填平了这坑，并一直监视它。最后，那里长出了一种不知名的植物。那男人出于好奇把叶子晒干；他在深夜偷偷吸食。他的同伴发觉了，问他在干什么。于是，男人们开始有了烟草。(Baldus：3，第 220～221；4，第 133 页)

这组查科人神话提出了一些很复杂的问题，我们在本著作中还要多次碰到它们。现在我限于讨论那些同这个具体论证直接有关的问题。

首先要指出，这组神话有时关涉花豹的起源，有时关涉烟草的起源，有时兼而关涉这两者。单独来考虑，烟草建立了同关于野猪起源的神话的联系，而在那些神话中，烟草起着决定性的作用。就此而言，这些神话可以排列为：

T（人→猪）$=f^1$（烟草的烟，$M_{16}$），$f^2$（羽毛产生的烟，$M_{15}$），$f^3$（羽毛的魅力，$M_{18}$）。

首先用这种唯一逻辑上令人满意的方法即整理这个系列神话，其次用 $M_{18}$ 相对于 $M_{16}$ 的派生特征（这已独立地加以确立），最后更重要

的是用卡里里人（Cariri）的版本（我已为此加以保留）可以表明，在这个系列神话中，烟草的烟起到了充分重要的作用。

**$M_{25}$ 卡里里人：野猪和烟草的起源**

在造物主和人共同生活的时代，人要求他让他们尝尝当时还不存在的野猪。老爹（人们当时这样称造物主）利用印第安人全体外出，只留下十岁以下儿童在村里这一点，把这些小孩变成小野猪。当印第安人回来时，他劝他们出来打猎，而同时又借用一棵大树把所有小猪都打发到空中。这些人看到了，就跟着这些小猪上了天空，开始在那里杀它们。于是造物主又命令蚂蚁把树弄倒，这树由癞蛤蟆用身体护卫着。所以癞蛤蟆今天有着膨胀的背脊，那是当时受刺激而气出来的。

蚂蚁成功地弄倒了树。那些印第安人无法回到地面，于是把衣带结起来变成一条绳子。但是，绳子太短了，所以他们一个接一个下来，折断了骨头："因为这样，所以我们的手指和脚趾有那么多处断裂，我们的身体按照父母坠落受伤而致的断裂弯曲。"

回到村里后，这些印第安人大吃已变成小猪的孩子的肉。他们求老爹从天上下来（他到那里跟踪那些孩子），回到村里，"但他不理会，只是给他们烟草；他们叫它 Badzé。正因为这样，他们有时用烟草做礼物"。（Martin de Nantes，第 228～231 页）

不管 17 世纪晚期的一个传教士留给我们的记叙对这个神话作了怎样的歪曲，因为他利用一切机会表现他对土著信念的蔑视，但是我们还是很容易看出，它同其他关于野猪起源的神话，尤其同蒙杜鲁库人神话（$M_{16}$）密切相关。在这两种情形里，人类家庭之分裂成人和猪两方，都是由烟草或老人塔巴克（Tabac）引起的。不过，也有一些重要

差异。

在蒙杜鲁库人神话里，像在其他热依人和图皮人关于这种题材的神话一样，这种断裂切断了一种姻亲关系；它尊重妻子的兄弟的人性，但把妻子的姊妹及其丈夫推向兽性。另一方面，在卡里里人的神话中，这种断裂影响了继嗣世系，因为它把父母同孩子隔离了开来。

我已指出过，某些博罗罗人神话中也有这种类型转换（第125页）。马丁·德·南特（Martin de Nantes）的记叙（第8页）中有一句模棱两可的话："通常妻子们支配她们的丈夫"。这句话可能意味着，像博罗罗人一样，卡里里人也是母系制的和从母居的。可是，他们的神话所提出的问题要比这更复杂。

首先，一个继嗣世系的断裂也发生在蒙杜鲁库人（$M_{16}$）、瓦劳人（$M_{17}$）和耶波人（$M_{18}$）的版本中，他仅仅是在故事的背景之中。这三个神话全都说，野猪的四散——由一个骗子不经意地或故意地解放它们（或使之群集）——导致英雄的儿子从肉体上消失。消失可以根据像解释花豹的人妻的消失时（第113～114页）所用过的那种考虑加以解释。当婚姻关系因妻子取受者转变成猪而消解时，作为这种关系之产物和象征的孩子也就失去其语义功能。这些神话强调了这种功能即作为姻兄弟之间的中介。

无疑，实际上，每个给予者也都是取受者。不过，在这方面，蒙杜鲁库人神话（$M_4$ 和 $M_{16}$）很小心地略去文化英雄卡鲁萨凯贝，以免情境含糊不清之弊。卡鲁萨凯贝"既没有父亲也没有母亲"，而独有一个孩子（Tocantins，第86页），因此可以说从一开始就外在于这系统。另一个本子（$M_{109c}$）中也有这样的事实，在那里，他是一个私生子，被母亲遗弃，由一个动物抚养。（Kruse：3，第XLVI卷，第920页；参见第181页脚注21）他有时被说成是两个不是由女人生的孩子的父亲。或者，他同西克里达（Sikrida）［希基里达（Shikirida）］结婚，后者在暂时变成鱼

之前叫艾巴曼(Aybaman)。这个西克里达有时是造物主的哥哥科鲁姆陶的母亲[科鲁姆陶在不同的版本里分别作科鲁姆陶贝(Korum-tawibë)、卡鲁陶(Carutau)或卡鲁-塔鲁(Caru-Taru)];但是,如果真是这样,那么,她是超距离地怀上他的,仅由卡鲁萨凯贝的话语致孕,因为按照这个本子,造物主"从未同女人发生过性关系"(Kruse:3,第 XLVI 卷,第 920 页)。有时,西克里达仅仅在造物主的次子通过合成而诞生之后才出现,造物主和她结婚只是为了有个人来照看这孩子。当西克里达是个真正的母亲时,她勾引自己的儿子。(Strömer,第 133~136 页)当次子托付给她照料时,她也勾引他(Kruse:3,第 XLVII 卷,第 993 页),或者无法防止他被村妇勾引。(Tocantins,第 87~88 页)

因此,可以明白,理论上从"给予妻子者"那里得到的配偶,其行为直接地或通过中间人如同一个取受者;并且,采取两种极端的方式,即作为勾引男人的女人和乱伦的女人。并且,在失去了长子(被野猪杀害)之后,造物主又给自己提供了一个,是用树干刻制成的,即未使自己处于取受妻子者的地位,因为现在他已把给予妻子者变成了猎物。

卡希纳瓦人神话($M_{19}$)提出了引人瞩目的反转:一个姑娘拒绝被通过婚姻给予人,从而引起她父亲和兄弟被变成野猪。她也通过在一个匣子(蒙杜鲁库造物主刻的树干的女性对应物)中发现一个无父亲也无兄弟的儿子并把他作为她的丈夫来解决这个问题。(Abreu,第 187~196 页)

其次,卡里里人神话在博罗罗人那里略有改变:这是关于星星起源的神话($M_{34}$),将在后面加以讨论(第 155 页)。目前让我简单地提一下,在这个神话中,孩子们所以被送上天堂,是因为他们贪吃(在卡里里人版本里,是因为他们的父母有贪吃行为)。他们的母亲试图追赶他们,结果白费力,在落到地面后变成了动物(卡里里人版本:他

们的父母追上天堂后想再下来；由于跌落，结果他们得到了有关节的骨骼，从而真正成为人类）。

所以，$M_{25}$、$M_{15}$、$M_{16}$和$M_{18}$（野猪的起源）之间的来缘关系凭借烟草建立起来，但保留这样的转换：水平轴→垂直轴；姻亲关系→继嗣关系。$M_{25}$和$M_{34}$（这个起源神话不仅关涉星星而且关涉野生动物）之间的亲缘关系可对于（垂直）轴和亲属关系（继嗣）建立起来，同时保留这样的转换：女人→男人以及向兽性的退化→人性的达致。

在这些条件下，令人感兴趣的是探究博罗罗人如何构想烟草的起源。这里产生了两个神话。首先是第一个：

**$M_{26}$ 博罗罗人：烟草的起源（1）**

男人们打猎归来，像惯常那样吹口哨招呼妻子来迎接他们，帮助他们搬运猎物。

恰巧一个名叫阿杜鲁亚罗多（Aturuaroddo）的女人拣起一条她丈夫杀死的蟒蛇；蛇肉流出来的血渗进她体内，使她受孕。

还在子宫里时，“这血的儿子”就同母亲交谈，提出要帮助她采集野果。他以蛇形出现，爬上一棵树，捡起果子扔下去，让他母亲拾取。她想逃离他，但他赶上了她，又回到子宫内的藏身处。

这女人很害怕，托她的哥哥们组织伏击。一当蛇出现，攀上树，这母亲拔腿就跑；当他下来追她时，哥哥们就把他杀了。

这男孩被放在木堆上焚烧，从灰烬中长出了urucu灌木、松脂树、烟草、玉米、棉花。（Colb：3，第197～199页）

这个神话同托巴人和特雷诺人关于烟草起源的神话（$M_{23}$、$M_{24}$）严格对称：

| | | | |
|---|---|---|---|
| $M_{23}$—$M_{24}$ 一个丈夫（△，姻亲关系） | 一个妻 花豹 | 通过口而是损害性的 | 一个攀上树的丈夫的 |
| $M_{26}$ 一个母亲（○，亲嗣关系） | 一个儿子 蛇 | 通过阴道而是保护性的 | 一个攀上树的儿子的 |

//

| | | |
|---|---|---|
| $M_{23}$—$M_{24}$ 寻找动物（鸟） | 妻子不应当吃（但吃了） | 由于丈夫的原因而离异 |
| $M_{26}$ 寻找植物（果子） | 母亲应当吃（但未吃） | 由于母亲的原因而离异 |

//

| | |
|---|---|
| $M_{23}$—$M_{24}$ 母亲被姻亲杀害（=孩子，在父亲继嗣制之下） | → 被害者被焚烧，烟草的起源 |
| $M_{26}$ 儿子被亲属杀害（=舅舅，在母亲继嗣制之下） | → |

这第二个关于烟草起源的博罗罗人神话把我们带回到英雄贝托戈戈那里（$M_2$），他在住进水中居所之后把“灵魂烟草”放进鱼腹中：

### $M_{27}$ 博罗罗人：烟草的起源（2）

一些渔夫安坐在河边炙烤鱼。有一个渔夫用刀剖开一条kuddogo（一种鱼；葡萄牙语为“abotoado”，《博罗罗人百科全书》第一卷，第748页）的腹，发现里面有烟草。

他把这条鱼藏起来，只在夜里吸烟，没有告诉同伴。同伴闻到了香味，发觉他在食烟。于是，他决定与同伴共享。可是，这些印第安人不是去吹烟而是吞食它。超自然的精灵伪装成吸血蝙

蝠说："先吹喷，然后说：'老爹，接受这烟，给我祛邪！'否则，你要受到罚惩，因为这烟草属于我的。"这些印第安人没有遵从；因此，翌晨他们都几乎失明，变成了ariranha。[7] 正因为这样，这些动物眼睛非常少。(Colb.：3，第211～212页)

这一次是同关于烟草起源的卡里里人神话成对称关系，因为在这神话中，烟草起着地和天之间中介的作用，而这里的中介处于地和水之间（因为博罗罗人相信，灵魂居留在水中）。按照卡里里人神话，人通过获致有关节的骨骼才成为真正的人，人能借助伴有烟草的礼物而不同天空完全割裂。博罗罗人神话解释说，因为人拒绝制作烟草的礼物，所以他们不再是真正的人，变成了注定要生活"在水面上"的动物，并且失明：他们被剥夺了任何对外部世界的"开口"，因为他们过分"节制"，后者表现为他们拒绝呼放烟草的烟。(Colb.：2，第211页说："因为他们没有见过烟草")

---

⑦ 博罗罗人语：Ippié，ipié；科尔巴齐尼翻译 $M_{21}$ 时把这名词译为lontra"水獭"，他在他的注释词表（第422页）中给它下了个奇妙的定义："ariranha：um bichinho que fica a flor d'agua"。参见马加拉埃斯（Magalhães）：第39页和《博罗罗人百科全书》，第一卷，第643页，ipie'，"ariranha"。"ariranha"通常是巴西大水獭（*Pteroneura brasiliensis*）的名字，它可以长达六英尺以上；但在巴西中部和南部，这名词指称普通水獭（Ihering，第XXXVI卷，第379页）。

一种较老的版本（Colb.：2，第210～211页）缺少吸血蝙蝠的插段。在这个版本中，贝托戈戈目睹他的子民误用烟草而被惹恼，于是让他们变成"ariranha"。应当澄清：博罗罗语名词méa不仅指称烟草本身和*Nicotiana*属的相近物种，而且还指称以同样方式吸食的各种芳香叶。按照我利用过的那些原始资料，$M_{26}$ 同 *Nicotian tabacum* 有关，而后者同"大犰狳"氏族相联系，$M_{27}$ 则同"吼猴"氏族控制的anonacée有关。(Colb.：2，第212页；3，第213页；《博罗罗人百科全书》，第一卷，第787，959页)

最后，为了完成对这组神话的统一性的论证，我们可以指出，秘密吸烟者这个动因在 $M_{24}$ 和 $M_{27}$ 及梅特罗（Métraux）（5：第 64 页）所引的一个神话中重现。这最后一个神话是关于烟草的各个托巴人神话的一个阿什鲁斯莱人（Ashluslay）异本，它包括一只猫头鹰，容易使人想起 $M_{27}$ 中的吸血蝙蝠，因为它的作用是充当人的顾问。吸烟的这种秘密性加强了——或在阿什鲁斯莱人神话中是补充了——过度节欲，因为在南美洲，吸烟本质上是社交行为；同时它又建立了人类和超自然世界间的沟通。

我没有忘记，我的注意力被吸引到关于烟草起源的神话之上，主要因为事实上，这些神话有的也同花豹的起源有关，而我又希望，关于花豹起源的神话把我带回到盗鸟巢者这个主题上去。事情也真是这样：女花豹的丈夫是盗鸟巢者（参见 $M_{22}$、$M_{23}$ 和 $M_{24}$），后者同参照神话（$M_1$）和关于火的起源的热依人神话（$M_7$ 到 $M_{12}$）中的英雄有亲属关系。

在所有这些神话中，英雄都攀登到树梢或岩石顶去摸鹦鹉巢。在这些神话中，他总是旨在把鸟传给下面的伙伴：后者是姻兄弟（他**先**是人姻兄弟，**然后**是动物姻兄弟），或者是妻子（她**先**是人，**然后**是动物）。

不想吃幼鸟的人姻兄弟未得到 $M_7$ 到 $M_{12}$ 的英雄给予的幼鸟，英雄把幼鸟传给动物姻兄弟，以便他能吃它们。

另一方面，$M_{22}$ 到 $M_{24}$ 的英雄把幼鸟传给他的人妻；但是，当他看到，她正在吃它们（并且因而知道了她的动物本性）时，他不想继续传给她，因为他用能飞因此较难捕捉的大鸟取代小鸟（$M_{23}$ 和 $M_{24}$）。可以说，这些较大的鸟代表超出了幼鸟的范围，而 $M_7$ 和 $M_{12}$ 的英雄抛下的蛋则代表幼鸟之前的阶段。

在热依人神话中，英雄通过把幼鸟给予雄花豹而设法同它结成友

好关系，从而更接近它；在托巴人、马塔科人和特雷诺人神话中，幼鸟使英雄能够同雌花豹保持一定距离。

最后，火处处在起作用。它可能是“建设性的”火，像在关于作为烧煮手段的火的起源的热依人神话中那样；或者是破坏性的火，像在关于花豹和烟草的起源的查科人神话中那样，因为那里是一个火葬木堆，而从其余烬中长出烟草，以前耗用这种植物时，把它放在太阳下曝晒，而不是放在火炉上烧煮——因此是以反烹饪的方式处理它，正像人在知道火之前对待肉那样（$M_7$ 到 $M_{12}$）——同时，它在被摄入时是燃烧的，而这又是一种对待食物的反烹饪方式。

因此，一切都相互关联：烟草的烟导致产生野猪，由此供给了肉。为了使这肉能被烧烤，一个盗鸟巢者不得不从花豹那里获取烧煮的火；最后，为了摆脱花豹，又有一个盗鸟巢者不得不把它的尸体放在火上焚烧，从而引起烟草的产生。这三组神话间的关系可以表示成下图，它说明了我给这一节所取的题目“回旋曲”，并证明了这是有道理的：

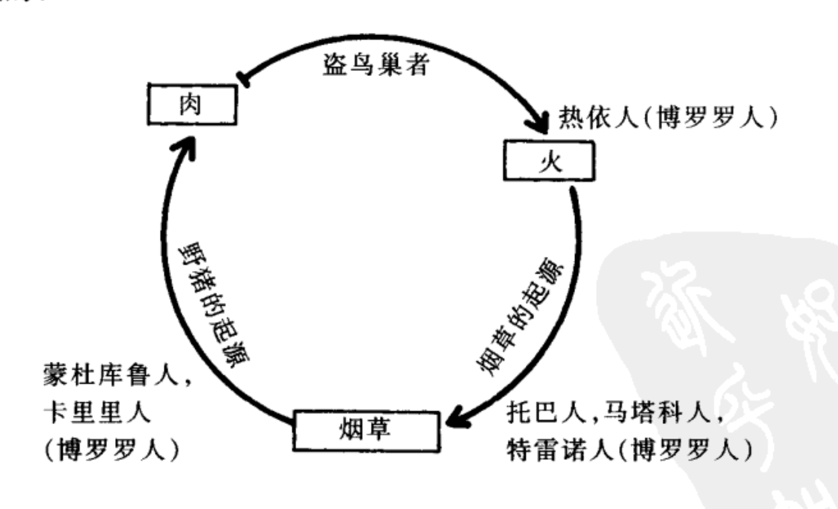



**图 7　关于肉、火和烟草的神话**

**注**：为了获得这些博罗罗人转换，可以应用下述规则：

(1) 火→水

因为：a) $M_1$ 的盗鸟巢者是天水的主宰，而天水熄灭了烧煮的火；b) 烟草发源于地水即鱼的居所（$M_{27}$）。

或者：

(2) 火→火；

但在这种情形下，按照 $M_{26}$，我们有：

(2)-1　花豹（≡火）→蛇（≡水）

在情形（1）里，所作的转换为：

(1)-1　放呼的烟草→摄入的烟草（按照 $M_{27}$）；

(1)-2　野猪→"ariranha"（按照 $M_{27}$）。

于是：

(1)-2-1　肉→鱼

这是由于 $M_{21}$，在那里 ariranha 作为鱼的女主人出现，而男人因为吞咽了尖长的果子（他们不应当这样）而不是烟草（在 $M_{27}$ 中），结果变成了猪；按照 $M_{26}$，仅当烟草刺激喉咙时，它才是好的："当烟草浓烈时，男人们说：'真浓烈！真好！'而当它不浓烈时，他们说：'真差！不浓烈！'"（Colb.：3，第 109 页）

最后，这循环在 $M_{121}$ 中完成，在它那里，水獭作为火的女主人出现；这就是说，对于关于火的起源的热依人神话（$M_7$ 到 $M_{12}$）来说：

(1)-2-2　花豹→ariranha。

转换(1)-2-1 的有效性乍一看来是有疑问的，因此我必须专门说明一下。如果我们因为水獭是鱼的女主人而以后者取代前者，那么这意味着，由于同样的原则，肉取代野猪，而由此可知，并不像我们迄此为止所满足于承认的那样，野猪不可能简单地就是

“肉”，而必定也是——类似于水獭的情形——食物的女主人，就这里的具体情形来说是肉的女主人。问题就产生了：猪怎么可能同时既是食物又是食物的女主人呢？

然而，种族志证实，这需要作先验的形式分析。就 ariranha 而言，这首先借助 $M_{21}$，在那里 ariranha 是鱼的主人，其次借助这样的事实：博罗罗人利用一种所谓“ariranha 植物”——ipie uiorúbo——的神奇植物，以之涂抹罗网，保证捕鱼丰足。（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 643～644 页）

野猪控制的相应植物（jugo，即 *Dicotyles labiatus*；*Dicotyles torquatus* 叫做 jui）在博罗罗人那里称为 jugodogé eimejéra uiorúbo，“引导或指导野猪群的植物”。其果子深得野猪喜爱的植物是 acuri 棕榈（种名 *Attalea*）；印第安人把这种植物的叶子撒在村里，“使得村民们服从它们，就像野猪服从首领一样”（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 692 页）。水獭是他给的，即由另一物种来支配自己，而猪是自治的，因为它主宰自己这个物种。因此，可以理解，土著可能认为猪既是肉，又是肉的主人。

为了佐证两个对立物构成的对偶（ariranha/野猪），还可以指出，在 $M_{21}$ 中，男人所以变成了猪，是因为他们把果肉和刺一起吞下；而 ariranha 据说只吃大鱼的肉而丢弃头和骨。（Ihering，第 XXXIII 卷，第 373 页）一个圭亚那人神话详细解释了，为什么水獭只吃蟹的身体，但丢弃它的脚爪。（K. G. :1，第 101～102 页）

## 3. 童稚的礼貌

我已经确证了，那组热依人神话中的姻兄弟之间存在一种对称关系。这种关系还以另一种方式表现出来。

一个男人要他妻子的弟弟爬上一个鸟巢为他捉鸟。这男孩没有满足姻兄的要求，而给他**实物的影子**。各种本子说法各异，或说他不敢抓握捉住的东西；或说他扔下的是蛋而不是鸟，蛋又落地而碎；或说扔下的不是蛋而是石头，打伤了姻兄。

当第二个“姻兄”花豹出现时，英雄在行为上表现出双重逆转。首先，他没让花豹在地上对着他的影子浪费时间；他没有揶揄这豹的可笑尝试，而是表明自己身份。当花豹问他鸟巢里是什么时，他如实回答，并两次（因为有两只鸟）把抓获的东西传下去。

我要证明，花豹所以不吃掉英雄，反而教他文明的技艺，是因为他不挖苦或欺骗花豹，更确切地说，是因为他不嘲笑后者。

如好几个美洲神话所证明的那样，最可笑的情景、最可嘲笑的人莫过于有人舍实物而逐阴影，或者为抓住他想捕获的东西的影子而不是这东西本身而奋斗。下述属于圭亚那的瓦劳人的神话说明了这一点，它说得非常明白，因此足以为证，尤其因为这神话的其他一些因素以后还将同我现在给出的各个因素相联系：

### $M_{28}$ 瓦劳人：星的起源

从前有两兄弟，哥哥是著名的猎手。他每天到远处野外去搜寻猎物，结果他最后来到他从未见过的一条小溪流。他攀上河边的一棵树，注视来饮水的动物。突然，他看到一个妇女涉水向他走来，他感到她的行为很奇怪。每当她把手伸进河里，总是摸出两条鱼，每次她都吃掉其中一条，把另一条放进篮子里。她是身材高大的女人、超自然的生物。她在头上戴着葫芦，偶尔把它取下扔进河里，使它像陀螺一样自旋。当她这样做时，她停下来盯住它看，然后她又往前走。

这猎人整夜待在树上，翌日才回到村里。他把事情讲给弟弟听，后者恳求和他一起去看看“这个能捕获这么多鱼，也能吃它们的女人”。哥哥回答说：“不行，因为你总是要嘲笑一切事物，所以你也会嘲笑她。”可是，这弟弟保证一本正经，于是哥哥被他说服了。

当他们来到河边时，哥哥爬上了树，这树离开河远一点；弟弟坚持占据位置更好的树，以便一览无余，于是他坐在一根伸出水面的树枝上。很快，这女人来到了，开始像以前一样行事。

当她到达正在弟弟下方的地点时，她注意到了他在水中的倒影。她试图抓住它，她失败了，但继续试：“她的手迅速移动，一会儿抓这边，一会儿抓那边。当然，她没有成功。她做着奇怪的手势，嬉笑着，样子十分滑稽，在上面的弟弟再也忍不住了，想笑她徒劳地把影子当实物去抓。他忍俊不禁，终于笑了起来。”

于是，这女人抬头看去，发现了两兄弟。她因被嘲笑而勃然大怒，于是派毒蚁（种名 *Eciton*）去攻击；它们凶猛地咬那男孩，刺他，他想躲避而跌进河里，在水中被女人抓住吃掉。

然后他俘获那个哥哥，把他放进她那坚实的篮子里。回到了茅舍，她把篮子放下，不许两个女儿碰它。

但她一转过身，两个女儿就打开了篮子。她们喜欢这英雄的体魄和作为猎人的才干。实际上两人都爱上了他，妹妹把他藏在她的吊床里。

当女魔回来要杀掉她的囚徒吃时，两个女儿承认了过错。母亲答应宽恕这个让她感到意外的女婿，条件是他以她的名义去打鱼。可是，不管他带回的鱼多么多，女魔总是吃个精光，除了两条鱼而外。英雄终于精疲力竭，积劳成疾。

现在已是他妻子的妹妹答应同他私奔。一天，他对岳母说，

他把捕获的鱼留在独木舟上，她应当去吃（一个渔夫不准自己携带捕获的鱼，因为这会坏他的运气）。然而，他在这独木舟底下藏了一条鲨鱼或鳄鱼，于是女魔被吃掉了。

姊姊发现了这次谋杀，于是磨快了刀，去追寻凶手。当姊姊快追上他时，他命令妻子爬上一棵树，自己紧随她。但是，他跑得不快，被姻姊砍下一条腿。离身的肢体获得生命，变成鸟（种名 *Tinamus*）的母亲。你们现在在夜空中仍能看到英雄的妻子［昴星团（Pléiades）］；它下面是英雄自己［毕星团（Hyades）］，再下面是他截断下来的腿——猎户座（Orion）的带纹三明星（baudrier）。（Roth：1，第263～265页；有一个遥远的异本，参见Verissimo，载Coutinho de Oliveira，第51～53页）

这个神话有许多令人瞩目的特点值得加以研究。

首先，它同其他已提到过的神话密切相关。例如，它同博罗罗人关于疾病起源的神话（$M_5$）密切相关，在那个神话里，女英雄也是一个贪吃鱼的人、一个有特色的“女魔”。她被肢解，就像这里的男英雄（他置女魔于死地）。因此有三个共同因素：女魔、鱼和肢解，但它们分布不同。这瓦劳人女魔还同阿皮纳耶人神话（$M_9$）和姆比亚-瓜拉尼人神话（$M_{13}$）中的魔鬼相联系，后者在一棵树上俘获一个英雄（姆比亚版本），把他放进篮里，想同他的两个女儿一起吃。其他几个关于花豹和人的姻亲关系题材的神话也提到一个隐藏的囚徒，魔鬼的女儿们爱上了他。

从形式的观点来看，瓦劳人神话证明了神话思维的一个特点，我以后在提出我的解释时还要让人注意它。应当记得，神话开始时说明的女魔的计谋在于同时捕捉两条鱼，她吃掉一条，保存一条。看来，这令人瞩目的行为的唯一目的是预示女魔后来对两个受害人采取的

行动，即吃掉一个，把另一个放进篮里。由此可见，这第一个插段不是自足的。它被引入来作为一种模子，用以塑造后继插段的内容，否则，后者可能过分流变。是这神话，而不是女魔决定着对谦恭的哥哥和无礼的弟弟采取不同的对待；兄弟两人本来同等地适合于满足魔鬼的胃口，除非——现在情形正是这样——女魔在这行为上神经性带成见，并且这种癖好是由这神话发明的，目的显然是要追溯性地赋予它以一种意义。这个例子清楚地表明，每个神话都是一个有组织的总体；叙述的展开阐明了存在一种基本结构，它独立于前后之间的关系。

最后，也是最重要的一点是，这神话描述的初始情境和盗鸟巢者神话相同：英雄身居高处，在一棵树或岩石的顶上，陷于绝境。由于投在地下的影子，他被一头实际的或假设的“魔鬼”发现。认识到了这一点，差异就可以表述如下：在一种情形里，英雄自愿居于高位；当魔鬼攻击他的阴影时，他嘲笑前者；最后，他被魔鬼吃掉，或者他不嘲笑它，则必定提供一种水生食物鱼。在另一种情形里，他不情愿待在高位；他小心翼翼，不开玩笑；魔鬼在他供给了鸟即一种空中食物之后供给他猎物即一种陆上食物。

因此，这瓦劳人神话中一方面有一个女性人物，她是一个贪吃的人，处于“水中”位置（在神话开始处，她涉水而来吃鱼；在结束时，她又冒险深入水中，被鱼吃掉）；另一方面，又有一个男性人物，他性情温和（神话开始时，他克制住不笑，结束时他提供给女魔他自己很少吃或根本不吃的食物），并处于“天上”位置（神话开始时坐在一棵大树的一根树枝上；结束时变成星座）。男性和女性、高和低、温和和不温和这种三重对比也是另一组神话的基本骨架，而在进一步研讨下去之前，我们现在首先应当介绍这组神话。它们系关于女人的起源。

**$M_{29}$　谢伦特人：女人的起源**

最早的时候没有女人，男人们实行同性恋。有一个人怀孕了，但不能生育，结果死了。

有一次，几个男人来到一条泉边，看到水中有个女人的影像，正高高坐在一棵树的树枝上。他们想抓住那影像，一直尝试了两天。最后有一个人抬头往上看，发觉了那女人；他们把她弄下来，但因为人人都想得到她，所以他们把她割成小块分了。每个人都用一张叶子把自己的一块包起来，把小包放在自己茅舍的草墙里（通常东西都放在那里）。然后，他们都去打猎了。

回家途中，他们派出一个先驱，后者发现一块块肉都变成了女人。山猫（*Fleis concolor*）得到取自胸部的一块肉，发现有了一个很漂亮的妻子；叫鹤（*Cariama cristata*，*Microdacty lus cristatus*）把他的肉片扭得太紧，结果发现自己有一个很瘦的女人。不过，每个男人现在都有了一个妻子；当他们出去打猎时，带着妻子一起去。（Nim.：7，第186页）

这神话属于热依人的一个部落，这些部落提供了那组关于水的起源的神话。不过，在查科人那里可以看到各种各样的异本；查马科科人（Chamacoco）版本惊人地接近于谢伦特人的记叙，尽管这两个部落相距很远：

### $M_{30}$ 查马科科人：女人的起源

一次，一个男孩病了，躺在吊床上。她母亲爬上茅舍屋顶进行修理，他瞥见了她的阴户。他欲火如炽，等她下来时，就和她做爱。其时，他不检点，向她泄露了女人不应当知道的伪装秘密，她把这告诉了其他妇女。

当男人们知情后，他们就杀掉所有女人，只有一个幸免，她

变成一头鹿，设法逃了。可是，尽管男人们干起了一切女人活，他们仍感到悲哀和抑郁，因为他们缺少女人。

一天，一个男人在一棵树下散步，恰好那个幸存的女人在这棵树上。她击掌引起了他的注意。这男人想爬上树。但是，他阴茎勃起，只得先把体内的精液释放掉，再爬树。另一个男人也来到这里，设法从旁边的树到达女人身边。他们强奸了她，然后把她切成碎块，这些碎块落在地上被精液浸渍。男人各拿起一块肉，带回家中。然后，他们都去打鱼。

两个萨满(Chaman)作为先遣的侦察告称，女人的肉块已被秃鹫吃掉。于是这些印第安人回到村里，他们发现住着妇女和儿童。每个男人都发现自己有个妻子，同他占有的肉块相对应。大腿肉提供胖女人；手指提供瘦女人。(Métraux：4，第113～119页)

现在这里还有两个查科人的版本：

### $M_{31}$ 托巴-皮拉加人：女人的起源

以前，男人总是打猎，把猎物储存在茅舍的茅草屋顶上。一天，趁他们不在，一群女人从天而降，盗走了全部肉。翌日，又发生了这种事情，男人不知道有女人存在，他们派了兔子去监视。

但是兔子一直睡着，炙烤肉又被盗走。翌日，鹦鹉任警卫，藏在破斧树上，他看到这些女人，她们有带牙齿的阴户。鹦鹉一开始静止不动，然后从树上向正在下面吃东西的女人扔果子。女人们先相互埋怨；后来她们发现了鹦鹉，便开始为争他当丈夫而打斗。她们相互掷东西，有一根棒掷偏了，打断了鹦鹉舌下的骨头。鹦鹉现在被打哑了，不得不用手势表达，因此，他无法让男人们明白发生了什么事。

现在轮到灰鹰当警卫，他小心地用两根掷棒自卫。第一根没有击中目标，却让女人们发现了他；她们又相互打斗起来，争着要占有他做丈夫，然后又向他扔东西，想杀死他。然而，灰鹰成功地用第三根棒割断了女人们用来在天上地下上下运行的两根绳子（一根绳子用于肤色白皙的漂亮女人，另一根用于又老又丑的女人）中的一根。几个女人跌了下来，沉入了土中，不过灰鹰已先俘获了两个自己受用。

然后他招呼来了同伴。只有鬣蜥能听懂他的话，但因为鬣蜥耳朵很小，所以其他男人拒绝承认他的听觉比他们敏锐。最后，灰鹰设法使他们能听懂他的话……

犰狳把女人们从土中取出来，分配给同伴。（Métraux：5，第 100～103 页）

在这最后一部分（已被我大大缩短）里，这神话解释了，男人如何通过带牙齿的阴道，几种动物如何获致本能特征。重要的是应当记得，在神话语汇中，是不区分男人和动物的。同时，这组神话还想不仅说明女人的起源，并且说明女人的多样类型：她们为何是年轻或年老的、胖或瘦的、美或丑的，以至为何她们有的只有一只眼睛。对动物种的（外部）多样性和一个特产物种的雌性部分的（内部）多样性之间的同构性的这种断定不是枯燥乏味的，也不是毫无意义的。

最后应当指出，上述神话两次提到威胁人的生命的危险，分别采取毒蛇和夭亡的形式。后者起因于这样的事实：鸽子最早怀孕，因为她丈夫好色成性；而恰巧鸽子又是身体虚弱的。当我们后面结合阿皮纳耶人关于火的起源的神话讨论人类死亡问题时，还会遇到这类问题。（$M_9$；参见本书第 155～171 页）

### $M_{32}$ 马塔科人：女人的起源

从前，男人是会说话的动物。他们没有女人，靠大量捕获鱼为生。

一天，他们发现食物给盗走了，因此，他们留下一只鹦鹉看守。这鸟从树梢上的栖木看到女人们借助一根绳子从天上下来。她们拼命地吃，吃好倒头睡在树阴底下。

鹦鹉没有按嘱咐他要做的那样发出警报，而是向女人们扔木块，她们醒来发现了他。她们用种子攻击他，有一粒种子击中了这鸟的舌头，从此他就变成黑色的了。

鬣蜥听到了声音，告诉了同伴；但他们认为他是聋子，所以不予理睬。与此同时，鹦鹉又被击哑了。

翌日，蜥蜴任警卫，但女人们抓住了他，把他舌头撕碎，因此他也哑了。男人商议之后决定把村子托付灰鹰照看。女人不可能看到灰鹰，因为它羽毛的颜色和栖止树枝的颜色一样，无法分辨。灰鹰发出了警报；尽管女人们向他扔东西，他还是设法割断了绳子。从此男人们就有了女人。(Métraux：3，第 51 页)

像托巴人神话一样，这个马塔科人神话结束时也解释了，为什么有些女人失去了一只眼睛，即因为犰狳在掘土取出从天上掉下而沉入土中的女人时误伤了她们的眼睛，以及男人如何清除了女人的有牙齿的阴道。梅特罗（5，第 103～107 页）有一篇短文，研讨了这个神话的分布：从阿根廷到圭亚那。谢伦特人（我已扼述过他们的版本）以北，卡里里人和圭亚那的阿拉瓦克人那里也有这个神话。(Martin de Nantes，第 232 页；Farabee：1，第 146 页)

卡里里人版本并未包含“天上”女人这个题材，但它仍同谢伦特

人版本相似，也说女人产生于牺牲者的肉块。法拉贝（Farabee）给出的塔拉马人（Taruma）版本同上面的神话相比掉了个头，因为女人现在处于低的位置，是被男人捕鱼时捞到的（因此她们产生于水中而不是天空中）；另一方面，它同阿根廷人版本都有不可靠的或麻痹大意的看守者的情节。曾是博罗罗人南邻的卡杜韦奥人（Caduveo）讲过这样的故事（$M_{33}$）：造物主从一个湖的底部引出了原始人类；人常从湖中偷偷出现来盗鱼，直到一只替教会当瞭望者的鸟在几个人睡着之后发出警报。（Ribeiro：1，第144～145）这个怪异的版本像是一个证据，证明查科人部落和博罗罗人之间有一个神话"裂隙"，在后者那里，这神话又重现了其全部结构特征，尽管内容有所不同，女人的位置也倒了过来。（参见本书第139～140页）

**$M_{34}$　博罗罗人：星的起源**

女人们去采集玉米，但她们找到很少，因此带了个小孩去，他找到了许多玉米穗棒。她们把玉米就地碾碎，然后做成各种饼，给打猎归来的男人吃。这男孩偷了大量玉米，藏在竹管里，带给外祖母，要求她做玉米饼，让他自己和他的朋友吃。

外祖母照要求做了，这些儿童大吃了一顿。然后，为了保守偷盗的秘密，他们割下了老妪的舌头和一只驯养的金刚鹦鹉的舌头，放跑了村里饲养的全部金刚鹦鹉。

他们害怕父母发怒，于是攀缘一种多结的攀缘植物上天，蜂鸟答应固定这植物位置。

在这同时，女人们回到村里，寻找孩子。她们问无舌头的老妪和金刚鹦鹉，但一点没有用。一个女人看到了孩子们正在攀缘的植物。当要求他们下来时，孩子们转过聋耳，甚至爬得更快了。

发狂的母亲紧追不舍，但最后那个偷玉米的男孩一到天上就割断了攀缘植物；女人们跌了下来，摔在地上，变成了动物和野兽。作为对冷酷无情的惩罚，孩子们现在变成了星星，夜夜俯视可怜母亲的苦境。地上可以看到的闪光正是孩子的眼睛。（Colb.：3，第218～219页）

我们是从瓦劳人关于星的起源的题材开始的。现在我们又回到了这题材。同时，像在查科人的那些神话中那样，在村里守卫的人——在这里是外祖母——也变哑了（像金刚鹦鹉一样，它们在博罗罗人那里也是家养动物）。这哑是同中间动物（村子的守卫者或侦察者）或端项的聋相关联，而端项也处于中间地位（孩子们在天地之间的中途，转过一只聋耳）。在这两种情形里，都有男性和女性个人的分离；不过在一种情形里，有关的个人是潜在的丈夫和尚未产生的女人；而在另一种情形里，他们是母亲和儿子（父亲也提到，但在母系制的博罗罗人神话里只是顺便提及）。在查科人那里，这分离表示初始的情境，结束时变成为一种结合。在博罗罗人那里，结合表示初始的情境，它最后变成为一种分离（极端性分离：星星在一边，动物在另一边）。在所有这些情形里，对立两极的一极总以贪吃为表征（查科人神话中来自天上的女人，博罗罗人神话中的星儿），另一极则以节食为表征（男人克制地适量吃肉或鱼，女人不情愿地节省玉米）。以下是转换表。

研究这组神话，无论为其自身，还是以之作为更一般研究的出发点，都将是令人感兴趣的。这种研究将把我们带回到某些其他神话，它们已从另一个角度探讨过。我们已经看到，博罗罗人关于星的起源的神话（$M_{34}$）在结构上同卡里里人关于野猪起源的神话（$M_{25}$）密切相关，而从我们的观点来看，后一神话似乎占据边际地位。$M_{34}$和$M_{28}$之间也有正对称关系，因为（星座之）“居住”在天空中和动物种之“居

| | 高/低 | △ | 高/低 | ○ | △/○ | 年龄 | 结合/分离 | 食物 | 守卫/侦察 | 发怒(1)<br>冷淡的行为(2) | 有益或有缺陷的冷淡 | 人/非人 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| $M_{28}$ | 高 | 天 | 低 | 水 | 姻亲关系 | ○>△ | C→D | 动物,<br>水生的 | 守卫 | (1)笑<br>(2)沉默 | + | 人→非人 |
| $M_{29}$ | 低 | 地 | 高 | 天 | 丈夫/妻子 | △=○ | D→C | 动物,<br>陆上的 | 侦察 | 沉默 | − | 人→人 |
| $M_{30}$ | 低 | 地<br>(水?) | 高 | 天 | 丈夫/妻子 | △=○ | C→D<br>D→C | 动物,<br>水生的 | 侦察 | (1)发怒<br>(2)躺卧,盲目 | − | (人→非人)<br>人→人 |
| $M_{31}$ | 低 | 地 | 高 | 天 | 丈夫/妻子 | △=○ | D→C | 动物,<br>陆上的 | 守卫 | (1)发怒<br>(2)沉默,睡觉,<br>哑,聋 | − | 非人→人 |
| $M_{32}$ | 低 | 地<br>(水?) | 高 | 天 | 丈夫/妻子 | △=○ | D→C | 动物,<br>水生的 | 守卫 | (1)发怒<br>(2)沉默,哑,聋 | − | 非人→人 |
| $M_{34}$ | 高 | 天 | 低 | 地 | 亲子 | ○>△ | C→D | 植物,<br>陆上的 | 守卫 | (2)沉默<br>哑;<br>聋 | − | 人→非人<br>人→非人 |

住”在地球上两者形成特有的对比。另一方面，托巴人和马塔科人的神话（$M_{31}$、$M_{32}$）又回到了关于野猪起源的蒙杜鲁库人神话（$M_{16}$），这中间经过笨拙犰狳这个因素，它也出现在关于同一题材的卡耶波人神话（$M_{18}$）（体现为奥伊姆布雷）之中；最后，它们又回到第一篇中讨论过的博罗罗人神话（$M_2$、$M_5$），在后两个神话中，犰狳起的作用和它们在查科人和蒙杜鲁库人神话中所起的作用相平衡，即给女人掘墓，而不是把她们从土中取出。

这些转换在其他神话中也有对应物，而它们的骨架由在两个水平上起作用的一个结合/分离系统构成，这两个水平是：接近（男人和女人）、远离（高和低）：

| 瓦劳人（$M_{28}$） | 谢伦特人-查马科科人（$M_{29}$—$M_{30}$） | 托巴人-马塔科人（$M_{30}$—$M_{31}$） | 博罗罗人（$M_{34}$） |
|---|---|---|---|
| 天空（星）↗ | | 天空↗ | 天空（星）↗ |
| | ○↘<br>△↗ | ○↘<br>△↗ | △↗<br>○↘ |
| 水……↘ | | 地上↘ | 地上……↘ |

这个表提出了两个问题：（1）瓦劳人神话中有没有结合，谢伦特人神话中有没有分离；如果有的话，它们又是怎么样的？（2）尽管博罗罗人神话看来是双重分离的，但它在另一水平上还是不是结合的呢？

我斗胆提出，不管现象上看怎么样，瓦劳人神话和博罗罗人神话中是有结合的，谢伦特人神话中则是有分离的。

瓦劳人神话中的结合不是可以直接察知的，因为它可以说内在化于天上那个极之中，在那里，丈夫和妻子由所述星座——昴星团、毕星团和猎户座——自然而紧密地联系在一起。

分离在谢伦特人神话中似乎根本不存在，在这个神话中，没有直接提到天和地之间的关系。但是，在其他神话中造成的这两极之间的分离在这里代之以一种沿水平轴（而不是垂直轴）的被避免的分离：如果丈夫离开妻子，则本来就会有分离；而这神话的本文正是还明确指出了，丈夫们去打猎时小心地带上妻子同去。

这最后一个解释可能让人觉得牵强附会。然而，仅仅下述事实就能教我们相信它：为了揭示博罗罗人神话中缺失的结合，只需将这图式颠倒过来，这结合是隐含的，但同谢伦特人神话中的明显拒斥的分离相对称。在这里，它在于把女人转变成猎物（而不是打猎伴侣）；女人因而也同猎人即丈夫休戚相关，但这种关系是对抗性的而不是合作性的。我们已经遇到过这种转换的其他例子，而这转换对于博罗罗人神话似乎具有意义。

我不打算进一步分析这些神话，因为我只把它们应用于我们论证中完成一种附属作用。神话转换需要多维度，而我们不可能同时无一遗漏地探究各个维度。无论采取哪个视角，总会有一些转换被挤迫到背景之中，或者消失于远处。它们只是间断地变得含混和模糊或者若隐若现。它们具有迷人的魅力。但是，如果我们要不因此而迷失方向，则就得恪守一开始就决定的方法论规则即始终奉行同一条研究路线，切莫长时间地偏离它。

我介绍这组关于女人起源的神话，有一个自觉的目的：为了获得一系列转换，它们使得有可能阐明一个英雄在面临来自同他所处的极相对立的那个极的危险时的行为，而他预先已被相对于高和低的关系规定好。

因此，这英雄处于作为潜在牺牲者的地位；他在类似境遇中的行为可以归类如下：

(1) 这英雄被动地或主动地让人发现；在后一种情形里，他向对抗者发出暗号。盗鸟巢者就是这样做的。

(2) 这英雄拒绝合作，小心避免作任何暗示：谢伦特人神话中的第一个女人的行为就是如此。查马科科人神话中与她对应的女人的行为则不同，她发出声音，只意味着嘲笑，而不是邀请；但这种对立只是表面上的，因为这女人也拒绝同徒劳地想接近她的男人合作；她甚至不让自己受男人生理状态诱惑。

(3) 这英雄的行为是刺激性的，而这可能是故意的，也可能是无意的。他放声大笑，如瓦劳人神话中的无礼弟弟；他掷下果子或枝杈来戏弄对抗者，如托巴人和马塔科人神话中的鹦鹉；他产生了对对抗者的欲望，又不予满足，如对待查马科科女人。

几乎所有神话都涉及这些可能行为中的至少两种。如果说查科人神话中的鸟被发现，那么，这无疑是因为它的轻率行为唤醒了吃了东西后睡觉或打瞌睡的女人。被唤醒后，女人们立即就邀鹦鹉一起玩，或者攻击它，伤害它的舌头。相反，那些知道该如何正确警戒的鸟则小心地避免交往：秃鹫发出呼啸声，鹰知道什么时候要保持沉默。

另一方面，那些无用的守卫者——鹦鹉和鬣蜥——所以未成功地警告同伴，是因为它们聋（它们得不到信任，因为它们怎么可能听到什么呢?），或者因为它们哑（因此无法让人理解它们）。或者，像在被查马科科人祖先先遣派出作为侦察员的萨满的情形里，因为他们作为目击者带欺骗性，或者不可靠。

按说博罗罗人的一个小故事($M_{35}$)，“kra，kra，kra”地叫的鹦鹉是一个儿童，他因为吞下了在灰烬中烤过、尚炽热的整个果子而变成一只鸟。(Colb.：3，第 214 页)在这里，哑口无言也是粗鲁的结果。

那么，这一切神话中英雄的行为带来什么样的赏罚呢？事实上有两个。一方面，男人得到了女人，这是他们以前所从来没有过的。另

一方面，天空和地上之间的沟通被打断，因为动物的行为戒绝了沟通，或者更准确地说，戒绝误用的沟通即嘲笑或戏弄；或者像谢伦特和查马科科女英雄（她们被切成碎块）所表明的那样，戒绝那些把阴影当成实体的沟通（不同于盗鸟巢者的行为）。

这样，这骨架可以归结为一种双重对立，一方面是沟通和不沟通间的对立，另一方面是赋予某个人和另一个人的节制或放纵的性格间的对立：

| | $M_{28}$<br>（瓦劳人，<br>星的起源） | $M_{30}$—$M_{32}$<br>（查科人，<br>女人的起源） | $M_{34}$<br>（博罗罗人，<br>星的起源） |
|---|---|---|---|
| 沟通（+）<br>不沟通（−） | + | +<br>− | − |
| 节制（+）<br>放纵（−） | − | − | − |

我们现在能够来界定盗鸟巢者的行为。它处于两种危害性行为的中间，这两种行为因其（积极或消极的）不节制性而带来危害：惹怒或嘲笑把阴影当实体的魔鬼；因为聋或盲即不灵敏而拒绝同魔鬼沟通。

神话思维赋予这两种对立的行为以什么意义呢？

## 4. 抑制的笑

瓦劳人神话（$M_{28}$）表明，盗鸟巢者的冒险经历（$M_7$—$M_{12}$）可能是另一个样子。他也是一个儿童；如果他像面对女魔的同系瓦劳人一样，也在徒劳地捕捉他的影子的花豹的视野里纵声大笑，那么，情形会怎

么样呢？

跟笑及其注定后果相关的一整系列神话证实，这种剧变是可能的，使我们得以瞥见可能产生哪些结果。

### $M_{36}$ 托巴-皮拉加人：动物的起源

造物主尼达米克（Nedamik）让最早的人接受搔痒的考验。发笑的人被变成陆上动物或水中动物：前者被花豹捕食；后者能遁入水中逃过花豹。保持自我克制的那些人变成花豹或狩猎花豹并能战胜它们的人。（Métraux：5，第78～84页）

### $M_{37}$ 蒙杜鲁库人：花豹的女婿

一头鹿娶了一头花豹的女儿，但不知道她是什么，因为那时候所有动物都呈人形。一天，他决定拜访岳父母。他妻子警告他说，他们很凶恶，还要搔痒逗笑。如果鹿忍不住发笑，就会被吃掉。

鹿成功地经受住了考验，但他发觉，他的岳父母是花豹，因为他们把打猎时杀死的一头鹿带回来，坐下来吃掉。

翌日，鹿宣称，他出去打猎，他带回来一头死花豹。现在轮到花豹受惊吓了。

从那时起，鹿和花豹一直相互监视。花豹问他女婿："你怎么睡觉？"后者回答说："我睁着眼睡觉，而当我醒着时，我闭上眼睛。你怎么样呢？""我恰恰相反。"因此，当鹿睡着时，花豹不敢跑出去，但一当他醒来，花豹以为他睡着，拔腿就跑，而鹿朝相反方向逃掉。（Murphy：1，第120页）

### $M_{38}$ 蒙杜鲁库人：猴的女婿

一个男人娶了个人形的吼猴女人（种名 *Alouatta*）。当她怀孕时，他们决定去拜访她的父母。但是，这女人警告丈夫，说他们很凶恶，他切不可笑他们。

吼猴请他们吃 cupiuba 叶子（*Goupia glabra*），这种东西有麻醉作用。当猴父吃饱以后，他就开始引吭高歌，他那猴子模样的表情使这男人发笑。这激怒了猴子，等他女婿喝醉后，就把他丢弃在树梢上的吊床里。

当这男人醒来时，他发现自己孤身一人，无法爬下地去。蜜蜂和黄蜂来帮助他，劝他报复。这男人取了他的弓箭，追逐猴子，把它们全都杀死，只留下他怀孕的妻子，最后，这妻子同她儿子乱伦，生出了吼猴。(Murphy：1，第 118 页)

### $M_{39}$ 圭亚那的阿拉瓦克人：禁止的笑

各种神话事件都谈及对猴的拜访，切不可笑它，违者将被处死，还谈及嘲笑自然精灵或模仿他们声音所牵涉的危险。(Roth：1，第 146、194、222 页)

我后面还要回到花豹→猴的转换上来。眼下，问题在于笑的重要性及其意义。有许多神话提供了回答：

### $M_{40}$ 卡耶波-戈罗蒂雷人（Kayapo-Gorotire）：笑的起源

一个男人在他同伴去打猎时留下来看管花园。他感到口渴，去到他认识的附近树林里的一个泉边。他刚要喝水时，听到来自上面的一种奇怪的咕哝声。他抬头向上看，见到一个不知名的动物，用脚悬在一根树枝上。它是一头 Kuben-niêpré，这是一种人身、蝙蝠翼和足的动物。

这动物从树上下来。它不懂人的语言，开始抚摩这人，表示对人友善。可是，它的热情态度是借助冰冷的手和尖锐的指甲来表达的，而其搔痒的作用致使人发出最初的大笑。

这人被引到蝙蝠居住的岩洞，它看上去像是高耸的石屋。他注意到，地上没有任何东西和器具，但布满了从拱形天花板悬垂下来的蝙蝠粪便。墙上画满了装饰鱼和图案。

这男人又受到了以新的方式做的抚摩。他被更厉害地搔痒，他笑得前仰后合，筋疲力尽，终于昏死过去。过了很久，他才恢复知觉，成功地逃遁，寻到了回村的路。

印第安人听到他的遭遇，被震怒了。他们组织了惩罚性的讨伐。他们想先堵死洞穴入口，点燃枯叶堆，乘它们睡着时，把它们全都闷死。可是，蝙蝠都从屋顶上一个洞孔中逃逸了，只有一只蝙蝠被逮住。

村民们饲养它很困难。它学会了走路，但他们必须给它做一根栖木，让它头足倒置地睡。它不久就死去了。

印第安勇士不屑于笑和逗笑，甚至妇女和儿童也不相宜。(Banner：1，第60～61页)

玻利维亚的瓜拉尤人（Guarayu）的宇宙论中也有这个题材。在通往“大始祖”的路上，死者必须经历各种磨炼，包括被一头带有尖爪的marimono猴（*Ateles paniscus*，一种蜘蛛猴）搔痒。如果遭难者笑了，则他要被吃掉（$M_{41}$）。也许由于这个原因，像卡耶波人一样，瓜拉尤人也蔑视笑，认为笑带女人气。(Pierini，第709页和注1)

东巴西人神话和玻利维亚人神话间的这种相似性从玻利维亚的另一个部落即塔卡纳人(Tacana)的一个神话($M_{42}$)那里得到证实。它讲述一个女人已嫁人，但她不知道事实上嫁给了一个怕光的蝙蝠男人。

他白天总是不在，佯称在园子里忙。夜晚，他用吹笛宣告回家。他最终被妻子杀掉，她因蝙蝠笑她而惹怒，而她又没认出它是丈夫。（Hissink- Hahn，第 289～290 页）

阿皮纳耶人也有一个神话类似于卡耶波人的神话，尽管它并不包含笑这个题材（$M_{43}$）。但它也有像蝙蝠居所一样的洞穴，屋顶上有个开口；其结局也一样，被俘获的小蝙蝠悲惨地死去。在这阿皮纳耶人版本中，蝙蝠与人为敌，蝙蝠攻击人，用锚状的礼仪斧劈人的头颅。蝙蝠成功地逃过了烟熏，但丢下了礼仪斧和大量装饰品，落到了人的手里。（Nim.：5，第 179～180 页；C. E. de Oliveira，第 91～92 页）

按照另一个阿皮纳耶人神话（$M_{44}$），在男人杀死了被女人当做情人的鳄鱼之后，女人离开了男人，离开时拿走了这些斧。男人村亟须一把这种斧，两个兄弟从他们的姊妹处得到了它。（Nim.：5，第 177～179 页）

我们来专门讨论一下蝙蝠。一个令人瞩目的事实是：在有蝙蝠出现的两个热依人神话中，它们的作用都在于通过使英雄或女英雄“突发”笑声或者劈裂他们的头颅来“打开”他们。尽管含义无疑是不祥的，但它们在所有情形里都是器物的主人，像其他热依人神话中的花豹一样。这些器物采取两种形式：岩画[8]或者礼仪斧（参见 Ryden）；在塔卡纳人神话中，它们也许还采取乐器的形式。

### $M_{45}$ 特雷诺人：语言的起源

造物主奥雷卡胡伐凯(Orekajuvakai)在使人从土中产生之后，想让他们说话。他命令他们排成一个纵列，即一个跟在另一个后面，派小狼引他们笑。这狼表现了各种猴戏（原文如此）；他咬住自己的尾巴，但一次次皆属徒劳。于是，奥雷卡胡伐凯又派

出小红癞蛤蟆，他的滑稽步态逗乐了每个人。在这癞蛤蟆第三次通过队列前面时，人人都开始说话，开心大笑。（Baldus：3，第219页）

**$M_{46}$ 博罗罗人：花豹的妻子**（片段；参见本书第229页注⑬）

为了换取允许逃生，一个印第安人不得不同意把他的女儿给了花豹。当她怀孕，快要分娩时，花豹警告她绝不可以笑，然后就出去打猎了。不一会儿，这青年女人听到一只胖蛴螬（在有些版本中是花豹的母亲）发出的令人不快的、滑稽的声音，蛴螬想逗她快活。这女人竭力忍住不笑，但结果还是微笑了。她立即疼痛难忍而死。花豹及时回来用爪施行了剖腹产手术。这样产出了双生子，他们后来成为文化英雄巴科罗罗和伊图博雷。（Colb.：3，第193页）

上辛古的卡拉帕洛人（Kalapalo du Haut-Xingu）的一个类似神话（$M_{47}$）用一个婆婆放的屁取代笑，但她指责说这是她的儿媳引起的。（Baldus：4，第45页）于是，我们得到：

⑧ 戈罗蒂雷人的灵魂去到石屋："我们有机会游览里奥维尔梅罗大平原上的这个名胜。我们花了很长时间艰苦地越过一道光秃秃的高山，然后瞥见树梢后方远处有一座真正的林中庙宇露出顶尖，全白色的，在正午的阳光下熠熠发光。不过，'石屋'（Ken kikre）不怎么令人倾倒，是大自然的作品，一块硕大白石中空而成。四行立柱支撑着屋顶，尖叫的蝙蝠群出没其间，在土著的思维中这种动物总是同 men karon（关于这个名词，参见本书第103页）相等联结。迷宫般中殿的墙上有许多图案，据认为是 men karon 的作品。但被解释为一些原始雕刻家坚忍不拔的努力的成果。在这些图案中，可以辨认出癞蛤蟆、三趾鸵鸟的足，类似纹章的十字花纹图案等图形……"（Banner：2，第41～42页）

| | $M_{46}$ | $M_{47}$ |
|---|---|---|
| 归罪的/禁止的 | − | + |
| 高/低 | + | − |
| 内部的/外部的 | + | − |

在一个圭亚那人神话（$M_{48}$）中，一个女人因为在观看小龟表演舞蹈时未能忍住不笑而被送上了天。（Van Coll，第 486 页）

**$M_{49}$ 蒙杜鲁库人：蛇的妻子**

一个女人有一条蛇做情人。她假装去采集 sorveira 树（*Couma utilis*）的果子，每天到树林里去看望那条蛇。蛇住在一棵树上。他们做爱，直到夜里，而到了分手的时候，蛇摇落了许多果子，装满这女人的篮子。

她的弟弟起了疑心，一直监视着这孕妇。他没能看到她的情人，但能听到她在他的怀抱里高喊："杜帕谢雷博（Tupasherebo）(蛇的名字)，不要让我笑得这么厉害！你让我笑得太厉害了，我在拉尿！"最后，这兄弟看到了蛇，把他杀了……

后来，这女人为蛇生的儿子替父亲报了仇。（Murphy：1，第 125～126 页）

**$M_{50}$ 托巴-皮拉加人：蛇的妻子**

有一个姑娘不断地流经血。有人问她："你的经期不会终止吗?"姑娘回答说："只有当我的丈夫在这里的时候。"但是没有人知道她的丈夫是谁。并且，这姑娘不停地笑。

人们最后发现,她在茅舍里始终坐在她丈夫蟒蛇占据的一个孔上。人们给这蛇设置了陷阱,把他杀了。这姑娘生了六条小蛇，

全有斑点，他们也被杀了。这姑娘变成了一只鬣蜥。（Métraux：5，第 65～66 页）

我想评论一下这最后一个神话。这女英雄说，只有当她丈夫在的时候，即当她可以说被堵塞住时，月经才停止。南美洲的“蛇女”有一个显著特征，就是通常开着口。一个博罗罗人神话（上面已扼述过）（$M_{26}$）的女英雄偶然被她丈夫出去打猎时杀掉的一条蛇的血授孕。她因此怀上的蛇儿子同她交谈，随意进出她的子宫。（参见本书第 140 页）这个细节也出现在一个特内特哈拉人神话（$M_{51}$）之中：蛇夫人的儿子每天早上从她子宫出来，夜晚又回到那儿。女人的兄弟劝她躲藏起来，这孩子自己变成一道闪电。（Wagley-Galvão，第 149 页）在一个瓦劳人神话（$M_{52}$）中，女人把情人放在身体里带着，他只间断地出来，爬上果树给她弄食物。（Roth：1，第 143～144 页）

由此可见，刚才考察的这一系列神话使我们得以在笑和各种身体开口之间建立关系。笑是一种开口；它能引起开口；或者，开口本身被表现为笑的一种组合变形。因此，无怪乎搔痒即笑的物理原因（$M_{36}$、$M_{37}$、$M_{40}$、$M_{41}$）可代之以身体开口的其他（也是物理的）原因：

### $M_{53}$ 图库纳人（Tukuna）：花豹的女婿

一个猎人迷了路，来到了花豹的家里。花豹的女儿们解释说，他在追逐的猴是她们的宠物，然后邀他进屋。当花豹回到家里，嗅到人肉味时，他妻子把猎人藏入阁楼。花豹带回一头玉颈西猯食用（参见本书第 114～115 页）。这惊魂未定的男人被介绍给花豹，被从头到脚舐了一遍。然后，花豹又剥掉他的皮肤，自己用它装成人形。花豹和客人亲切闲谈，等待吃饭。

这时，花豹妻子偷偷告诫猎人，肉加了许多佐料，当他吃肉

时，不要流露出来因此而感到难堪。尽管这食物辛辣非常，但这男人还是成功地掩饰了他的不快，当然也是勉为其难。花豹很高兴，祝贺他，送他踏上回村的路。

可是，这猎人走错了路，又回到花豹家里，于是花豹又给他指了一条路；他又迷路而折返。花豹的女儿们提出结婚；这男人接受了，花豹也答应了。

一天，已经很晚了，他回去探亲。他的母亲发现，他变得野蛮了，他身上开始长满像花豹皮肤一样的斑点。她给他全身涂上炭粉。他跑进了树林，他的人妻去那里寻他，但徒劳无功。他从此失踪。（Nim.：13，第151～152页）

这神话沿着两根不同的对称轴，一方面同奥帕耶人关于花豹妻子（两性颠倒）的神话（$M_{14}$）相联结，另一方面同蒙杜鲁库人神话（$M_{37}$）相联结，后者像这个神话一样，也讲述一个怪人，他成了花豹的女婿。在后一种情形里，两性没有变，但可以看到一种双重转换：在作为一头鹿（$M_{37}$）之后，英雄变成了一个人（$M_{53}$），他经受的考验不是想使他发笑的搔痒（$M_{37}$），而是吃可能使人发出痛苦叫唤的辛辣炖肉（$M_{53}$）。同时，鹿小心避免吃花豹的食物（鹿肉：与他自己同系），而人吃花豹的食物，尽管它是异质的（不宜食用的，因为佐料加得太厉害）。其结果是，人明确地等同于花豹，而鹿则明确地区别于它。

从这两个神话的同构（这值得专门加以研究）可知，搔痒引起的笑和辛辣调味引起的呻吟都可以看做为身体开口，这里更确切地说是口部开口的组合变形。

最后，作为关于笑这个题材的结论，应当指出，在南美洲（像在世界其他地区一样），某些神话建立了笑和烧煮用火的起源之间的联系。这提供给我们对下述事实的补充证明：在流连于笑的题材时，我

们仍然处在我们主题的范围里：

### $M_{54}$ 图库纳人：火和栽培植物的起源（片段）

以前，男人没有甜的木薯属植物，也没有火。一个老妪由蚂蚁授予前者的奥秘；她的朋友夜燕（一种夜鹰：种名 *Caprimulgus*）为她谋得了火（藏在它的钩形鼻里），于是她能煮烧木薯了，不用放在太阳下晒或放在腋窝里加热。

印第安人发现这老妪的木薯饼美味可口，就问她怎么做。她回答说，她只是利用太阳的热烘它们。夜燕被这谎话逗乐，放声大笑，于是印第安人看到从它口里吐出的火焰。他们强制地打开这口，获取了火。从此夜燕就一直长着豁裂的钩形鼻。[9]（Nim.：13，第 131 页）

一个博罗罗人火的起源的神话完全可以在这里引入，尽管其中没有明显提到笑的题材；它将使我得以把前述意见同我的整个论证联系起来。

### $M_{55}$ 博罗罗人：火的起源

从前，猴子像人的样子；他身上没有毛发，驾独木舟，吃玉米，睡吊床。

一天，猴子同 préa（一种豚鼠：*cavia aperea*）一起从种植园驾舟回来，途中他吃惊地看到，这动物在饥饿地啃堆在舟底的玉米。

---

⑨ 在热依语中，*Caprimulgus*（*Mãe de lua*）称为 urutau、yurutahy 等等，即“大口”。一个亚马逊人版本将这口同阴道相比（Barbosa Rodrigues，第 151～152 页），这提示了同某些关于火起源的圭亚那人神话的等价性，它们说，一个老妪把火藏在她的阴道里。

他喝道："不要吃了，不然你会在船壁弄出一个洞，我们的船就要漏水，我们都会淹死，而你也逃不了，因为比拉鱼要吃你。"

可是，préa继续啃食，猴子的预言应验了。他是游泳好手，设法将手伸进了一条比拉鱼的鳃部。他独自上岸，挥舞着捕获的鱼。

一会儿，他遇到花豹，后者惊异地看到这鱼，争取到了获邀同食。他问："那么，火在哪儿呢?"猴子指向正沉向地平线而把远景沐浴在血色余晖之中的太阳。他说："就在远处，你没看见吗？去把它拿来。"

花豹走了很长的路，然后回来说，他拿不到。猴子继续说："可是，那里还是火焰一片通红！跟着它跑，这次要赶上火，我们就可烧煮鱼了!"这样，花豹又去了。

于是，这猴子发明了摩擦两根枝条产生火的方法，后来人向他模仿了这种方法。他点燃了火，炙烤鱼，统统吃光，只剩下骨头。此后，他爬上一棵树——有人说它是棵jatoba树——住在树梢上。

当花豹精疲力竭地回来时，他发觉上当了。他勃然大怒："我要打死这可恶的猴子，可是他在哪儿呢?"

花豹吃掉了剩下的鱼骨，寻找猴子的踪迹，可是白费劲。猴子呼啸着，一次，二次。花豹终于看见了他，要他下来，但猴子不肯，害怕花豹违背诺言，把他杀掉。于是掀起一股大风，把树梢刮歪；猴子拼命抓牢树，可是很快用尽了气力，只剩--只手吊在树上。他对花豹喊道："我要掉下来了，快张开你的口。"花豹把口张得大大的，猴子跌了进去，消失在花豹的腹中。花豹咆哮着，吞咽着，跑进了森林。

可是，他很快就感到难过了，因为猴子在他身体里面蹦蹦跳

跳。他乞求猴子安稳些，但没有用。最后，猴子拔出刀子，剖开花豹的腹部，跑了出来。他剥下了死豹的皮，切成条子，用来装饰自己头部。他又偶遇一头花豹，后者怀有敌意。他向这头花豹说明他的头饰的底细，后者于是明白了：自己的对手是杀过花豹的，于是仓皇逃走。（Colb.：3，第215～217页）

在分析这个非常重要的神话[10]之前，我先来作几点预备性的说明。这里，préa是猴子的粗心的、不听话的和不幸的伙伴。它所以灭亡，是因为它**贪吃**，而这致使**独木舟被钻孔**（即一个取决于文化的制造品开口，而不是作为自然产物的肉体的开口，参见$M_5$）。因此，préa处于托巴-马塔科人神话（$M_{31}$和$M_{32}$）中的粗心监视者（他们被**堵塞**——睡觉，聋或哑）和瓦劳人神话（$M_{28}$）中的粗心英雄（他突发笑声）之间；但同时它又处于异常的地位（文化而不是自然；植物性食物，它自己吃它们，从而影响了一个外部客体，而不是由他者吃的动物性食物——或鱼或肉，从而影响身体本身）。

在曾是博罗罗人南邻的奥帕耶人那里，préa在一个神话中扮演介绍人的角色，把火和烧煮带给人类（这是博罗罗人神话中赋予猴子即préa的伙伴的角色）：

### $M_{56}$ 奥帕耶人：火的起源

⑩ 它也见于圭亚那人，但是个残篇，作为许多插段中的一个，而这许多插段构成关于英雄科涅沃（Konewo）的故事而非神话。这英雄在日落时坐在河岸边。一头花豹出现，问他在做什么。科涅沃回答说：“我在砍木取火。”同时指指一棵死树上方的一颗闪光的星。他又命令说：“去把火拿来，我们可以烧东西！”花豹去了，到处跑，但劳而无功，从未见到火。这时，科涅沃已逃之夭夭。（K.G.：1，第141页）

从前，花豹的母亲曾是火的女主人。一些动物合谋从她那里窃取火把。犰狳第一个尝试。他到了那老妪的茅舍里，问她能否让他暖暖身子，因为他感到冷。他得到应允。他给老妪的腋窝搔痒，让她睡觉。当他感到，她的肌肉松弛了时，他夺过火把就逃。可是，这女人醒来，用啸声发信号给她儿子花豹，后者追上了犰狳，夺回火把。

刺鼠，然后貘、卷尾猴和吼猴，最后所有动物都遭噩运。只有不起眼的动物 préa 在其他动物失败的地方获得了成功。

préa 采取的方法与众不同。当他来到花豹的茅舍，直截了当地说："你好，奶奶，你好吗？我来取火。"于是他夺过一个燃烧的火把，悬在脖颈上，跑了。（比较马塔科人，见 Métraux：3，第 52～54 页；和 5，第 109～110 页）

花豹听到母亲的啸声，立即警觉起来。花豹试图拦截 préa，但后者设法避过了他。花豹跟踪追赶，但 préa 已领先了好几天的路程。花豹终于在巴拉那河对岸追上了他。préa 对花豹说："让我们谈谈。现在你已失去了火，你必须再找一种生活手段。"其时，火把（下文表明，它更像是一根原木）正在燃烧，"因而足以成为可以携带的点火把"。

préa 是个骗子。他甚至在那时就是这样。他骗花豹说，卫生的食物莫过于带血的生肉。花豹说："好，让我尝尝"，他用脚爪猛击 préa 的口部，把它缩短到一直保持到现在的长度。最后，préa 使花豹相信，还有别种被捕食的动物（这意味着，préa 造成今天花豹对人构成的危险）。然后，花豹给他上了烧煮课："如果你饿了，那么就点火，把肉放在一根铁签上烤；如果你有时间，就把肉放在一个炉子上烧煮，而这火炉已在底部挖空，并预先加过热；用树叶放在肉的四周，再把土和热灰放在火炉顶上。"当他在做这

些讲解时，火把终于熄灭了。

花豹于是教 préa 如何通过转动枝条来生火，préa 跑遍各处，到处点着火。火甚至传到他自己的村子，他的父亲和其他居民在村里欢迎他凯旋归来。现在在灌木丛林中仍可看到 préa 点燃的火所烧的木炭余烬。(Ribeiro：2，第 123～124 页)

不难看出，这个奥帕耶人神话提供了两个神话间的过渡：博罗罗人关于 préa 的伙伴猴子发明火的神话；热依人关于人（借助动物或后来自己变成动物）从花豹那里盗火的神话。préa 从花豹那里盗火（像热依人神话中的动物），在失去火之后，又教人如何产生火，就像博罗罗人神话中的猴子。

关于 préa，还可指出，这神话顺便解释了这种动物为什么鼻子短。这一点很重要，因为我们在前面已看到（$M_{18}$），卡耶波人凭鼻子长短区分玉颈西猯和白唇西猯。凡策利尼（Vanzolini）（第 160 页）发表的一点意见表明，蒂姆比拉人在区别啮齿动物的种类时，以有无尾巴为指导。我们至此考察过的神话里，有两种啮齿动物扮演过角色。préa（*Cavia aperea*）是猴子的小伙伴（$M_{55}$），或动物的"小弟弟"（$M_{56}$）；刺鼠（种名 *Dasyprocta*）是参照神话（$M_1$）的英雄的弟弟。另一方面，一个卡耶波人神话（$M_{57}$；Métraux：8，第 10～12 页）讲到两姊妹，其中一个变成了猴子，另一个变成了天竺鼠（*Coelogenys paca*）。一个动物学家说，*Dasyprocta* 种是"最重要的作为常年食物源的物种"；*Coelogenys paca* 是"较可意的猎物"(Gilmore，第 372 页)。刺鼠（*Dasyprocta*）重量 2～4 公斤，天竺鼠重量大到 10 公斤。我们从奥帕耶人神话（$M_{56}$）知道，préa 被看做为一种非常小的动物，毫不足道。它同豚鼠有密切的亲缘关系，长度在 25～30 厘米；巴西南部的土著甚至认为，它不值得捕猎。(Ihering：词条"Préa")

当把这一切因素加以汇总时，人们不禁会在两种啮齿动物之间或一种啮齿动物和一种猴之间建立一种关系，它类似于这些神话中已在两种猪之间建立的那种关系。长和短的对立（适用于猪的鼻子和鬃毛，参见 $M_{16}$ 和 $M_{18}$ 以及第 118 页）也表征着在其他方面相联系的两组动物：猴和 préa（$M_{55}$）以及猴和天竺鼠（$M_{57}$），更不必说刺鼠和 préa，因为它们在 $M_{1}$、$M_{55}$ 和 $M_{134}$ 中占有相似的地位。不过，我们无法肯定，这对立究竟建基于鼻子长度这种相对尺寸还是尾巴有无之上。然而，这对立是存在的，因为一个蒙杜鲁库人神话（$M_{58}$）解释了，这些动物在女人还没有阴道的时候如何供给她们阴道。刺鼠做的阴道长而细，天竺鼠做的呈圆形。（Murphy：1，第 78 页）

如果这假说（我在此只是尝试性地提出）得到确证，则就有可能按照下列形式建立同关于野猪起源的神话的等价关系：

**（1）有蹄动物：**

白唇西猯（110 厘米）＞玉颈西猯（90 厘米）

| | | |
|---|---|---|
| 鼻： | 长 | 短 |
| 鬃毛： | 长 | 短 |

**（2）啮齿动物：**

天竺鼠（70 厘米）＞刺鼠（60 厘米）＞préa（30 厘米）＞鼠（*Cercomys*）

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | | “短鼻”（奥帕耶人） | |
| “无尾”[11] | | | “无尾…… | ……长尾”（蒂姆比拉人） |
| “圆阴道…… | ……长阴道”（蒙杜鲁库人） | | | |

1）大动物：（白唇西猯：玉颈西猯）∷（长：短）。

2）小动物：（猴：啮齿动物 x，y）∷（啮齿动物 x：啮齿动物 y）∷（长：短）。

由此看来，可以把刚才考察的这组神话看做为对包括野猪起源神话的那组神话的弱转换，而这使我们得以借助一种附加联系来把后一组神话同那组关于火起源的神话联结起来。此外，这些神话还直接给出小猎物和大猎物的对立。蒙杜鲁库人谈到创造野猪的卡鲁萨凯贝："在他之前，只有小的猎物；他使大猎物问世"（Tocantins：第 86 页）。对偶白唇西猯—玉颈西猯之概念化为一对对立面，为卡尔杜斯（Cardus）（第 364～365 页）的评论所确证，他显然是从土著得到启示的。

这种研究将使我们越过我给自己规定的界限。因此，我宁可用一种更直接的方法来证明两组火起源神话间的联系（从花豹处偷取的火，或者用猴或 préa 教的一种方法产生的火）。[12]

显然，关于火起源的博罗罗人神话（$M_{55}$）和同一题材的热依人神话（$M_7$ 到 $M_{12}$）是严格对称的（参见第 179～180 页上的表）。

如果猴/préa 的对立可以像我们已提出的那样看做为白唇西

---

⑪ 一个尤鲁卡雷人（Yurukare）神话对此作过解释。（Barbosa Rodrigues，第 253 页）亦见图涅博人（Tunebo）语言给天竺鼠取的名字：batara"无尾鼠"（Rochereau，第 70 页）。伊海林（Ihering）就刺鼠的尾巴指出（词条"Cutia"）：它退化了，在 *Dasyprocta aguti* 和 *D. azarae* 那里几乎看不见。另一方面，一个较少的亚马逊种 *D. acouchy* 具有"一条较发达的尾巴，约 8 厘米长，端部有一簇鬃毛"。不过，甚至在最早的两个种之一那里，最早的巴西观察者也注意到，它的尾巴"非常短"（Léry，第 10 章）或"只有一英寸长"（Thevet，第 10 章）。一则亚马逊人记叙把动物分为两类：有尾动物（猴、刺鼠）和无尾动物，如癞蛤蟆等（Santa-Anna Nery，第 209 页）。博罗罗语词 aki pio 指"一切无尾的四足动物，如水猪和刺鼠"（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 44 页）。

猫/玉颈西猯对立的一种弱形式，那么，这将提供给我们一个附加的维度，因为后一对立回到了姊妹的丈夫/妻子的兄弟这个对立即热依人神话中的两个英雄之间的关系。不过，关于我的重构的有效性，还有一个更令人信服的证据。

卡耶波-库本克兰肯人版本（$M_8$）包含一个细节，它本身不可理解，只能借助博罗罗人神话 $M_{55}$ 加以阐释。按照卡耶波人版本，当花豹抬头看岩石上的英雄时，他小心地遮掩住嘴。而当博罗罗人神话中的猴子发觉花豹快要走时，就要求他张开嘴，而后者就这样做了。于是，在一种情形里，是从下向上地经过中介的（因此是有益的）结合；而在另一种情形里，是从上向下地不经过中介的（因此是危害性的）结合。由此可见，博罗罗人神话说明了卡耶波人神话：如果卡耶波花豹未用爪掩住嘴，那么，这英雄本来会跌入这口中而被吞掉，恰如博罗罗猴子那样。在一种情形里，花豹闭上了嘴；在另一种情形里，他张开了嘴，其行为如同托巴-马塔科人神话（$M_{31}$，$M_{32}$）中的聋哑监视者或者瓦劳人神话（$M_{28}$）中的发笑的（而不是吞吃的）兄弟：他因“张开了口”而被吞吃掉。

另一方面，博罗罗人关于火起源的神话使我们得以更精确地界定猴子的语义地位，它处于花豹和人两者的语义地位之间。像人一样，

---

⑫ 这个区别对于这两组神话具有典型意义。花豹占有火的自然亚种（*sub specie naturae*）：它纯粹地、简单地占有火。在 $M_{55}$ 中，猴获得火的文化亚种（*sub specie culturae*）：他发明了一种产生火的技术。préa 处于中间地位，因为在它那里火失而复得。由此看来，可以指出：$M_{56}$ 和一个简短的马塔科人神话（$M_{59}$）之间有着相似之处。花豹是火的主人，绝不给人一点点火。一天，豚鼠来看花豹，名义上来给他一条鱼，实际上从他那里盗一点火，以便正在打鱼的印第安人能烧煮食物。当印第安人外出时，他们留下的热灰点燃了草地，花豹赶紧用水浇灭了火焰。花豹不知道，印第安人已把火带走了。（Nordenskiöld：1，第 110 页）因此，这里也有两种火，一种失去了，另一种保存了下来。

猴子也同花豹相对立；像花豹一样，他也是人还不知道的火的主人。花豹是人的反面；而猴倒是人的对应者。因此，猴这个角色时而由假借自对立两极之一极的元素构成，时而由假借自另一极的元素构成。有些神话表明了猴和花豹（$M_{38}$）之间的沟通；另一些神话，例如刚才分析的神话，表明了同人的沟通。最后，有时可以看到完整的三角系统：按照一个图库纳人神话（$M_{60}$），“猴王”具有人形，尽管他属于花豹的种族。（Nim.：13，第 149 页）

当我们考察关于笑的全部神话时，我们对一个表面上的矛盾留下深刻印象。它们几乎全都把危害性后果归咎于笑，而最常见的后果是死。笑只是偶尔同正面事件相联系，例如同烧煮用火的获得（$M_{54}$）或语言的起源（$M_{45}$）相联系。这里应当回想起，博罗罗人区分了两种笑：单纯肉体或心灵的快乐产生的笑，以及庆幸文化发明的凯旋之笑（$M_{20}$）。事实上，如我在就那些有蝙蝠出现的神话（$M_{40}$，$M_{43}$）所已指出的那样，自然/文化对立是这一切神话的基础。这些动物体现着自然和文化间的一种彻底分离，而这以下述事实作为有力证例：它们的岩洞一无陈设，因而徒有装饰丰富的四壁，而这又同撒满粪便的地面形成对比（$M_{40}$）。并且，这些蝙蝠专有着文化符号：岩画和礼仪用斧。它们通过搔痒和抚摩引起了一种自然的笑，它是纯肉体的，可以说是“空洞的”。因此，这笑严格说来是死的，它的作用实际上如同 $M_{43}$ 中头颅之被斧劈裂的一种组合变形。这种情境适同 $M_{45}$ 中的情境相反，在后者那里，一个文明英雄通过向人做鬼脸而使人“开口”，致使人能用蝙蝠所不知晓的分解的语言来表达自己（$M_{40}$）；蝙蝠的另一选择是支持“反沟通”。

| $M_{55}$ {两个动物： | 猴>préa | 水中<br>冒险 | 动物(<)<br>过分大胆 | 动物(<)<br>下场(死) |
|---|---|---|---|---|
| $M_7$—$M_{12}$ {两个人： | 人 a>人 b | 陆上<br>冒险 | 人(<)<br>太胆小 | 人(>)<br>下场(活) |

//

| | | | |
|---|---|---|---|
| $M_{55}$ {孤立<br>动物(>) | 遇见花豹 | **负面的中介，猴—花豹**<br>(1)水中的猎物(鱼)被提供，遭到猴的拒绝 | (2)花豹吞下猴 |
| $M_7$—$M_{12}$ {孤立的<br>人(<) | | **正面的中介，花豹—人**<br>(1)天上猎物(鸟)是花豹需要的，并被提供给他 | (2)花豹避不吞下人 |

//

| $M_{55}$ {猴使花豹去把影像<br>(=**火的影子**)当做火 | 猴，虚幻的<br>火的主人 | 猴，文化物体(独木舟、<br>火棒、刀)的主人 |
|---|---|---|
| $M_7$—$M_{12}$ {人未使花豹把阴影当<br>做实体 | 花豹，现实<br>的火的主人 | 花豹，文化物体(弓、燃烧<br>的圆木、棉纱)的主人 |

//

| $M_{55}$ {猴在上，<br>花豹在下 | 花豹作为魔鬼 | 强加的结合 | 猴在花豹的腹中 |
|---|---|---|---|
| $M_7$—$M_{12}$ {人在上<br>花豹在下 | 花豹作为食物<br>供给者 | 协商的结合 | 人在花豹的背上 |

//

| | | |
|---|---|---|
| $M_{55}$ {两头花豹（未指明性别） | 一头花豹被杀，另一头离去 | 皮被从花豹身上撕下（自然物体） |
| $M_7$—$M_{12}$ {两头花豹（一头雄，一头雌） | 一头花豹被杀，另一头被留下 | 火被从花豹那里夺走（文化物体） |



# Ⅱ 简短的交响曲

## 1. 第一乐章：热依人

我至此所做的工作是使得我能够把大量神话联系起来。但是，在我匆匆确认和加固那些最明显不过的联系的时候，处处留下一些空悬的线头，而它们应当结扎起来，因为我们相信，迄此考察过的神话全都是一个连贯整体的组成部分。

因此，我们现在试着通观一下我用碎块缀合起来的墙毡，就把它当做是完整无缺的，暂时把尚存在的空缺置诸脑后。这一切神话分成四大组。它们两两相对，以英雄行为相反对为表征。

第一组介绍给我们一个有克制力的英雄：他在被安排吃难吃的食物时忍住不抱怨（$M_{53}$）；他在被搔痒（$M_{37}$）或被安排看滑稽的东西时忍住不笑。

另一方面，第二组的英雄没有克制力：他面对做可笑手势的人（$M_{28}$、$M_{38}$、$M_{48}$）或用奇腔怪调说话的人（$M_{46}$）便忍俊不禁。在被搔痒时，他无法自制（$M_{40}$）。或者，他吃东西时无法避免张口，因而咀嚼时响声大作（$M_{10}$）；或者他听声音时张开耳孔，所以听到鬼号（$M_{9}$）；又或者，因为他笑得太厉害（$M_{49}$、$M_{50}$），或因像在参照神话中那样，他的臀部被吃掉（$M_{1}$）；最后或者因他放出产生致死后果的屁，因此他忍不住而放松了括约肌。

因此，克制和不克制、闭合和开放首先作为适度控制和过分的表现而相对立。但是，我们立即看到还有两组神话，它们同前两组神话是互补的。在这两组神话里，克制带上过度的特征，因为克制被弄得过了头，相反，不克制（如果未弄得过头）似乎成为一种节制有度的行为。

过度的克制是迟钝的或沉默寡言的英雄的特征；也是贪吃英雄的特征，他们无法排泄正常"包含"的食物，因此保持闭合（$M_{35}$），或者注定发生致死的排泄（$M_5$）；也是鲁莽的或轻率的英雄的特征，他们睡着了，（被认为）是聋的或者（变成）哑的（$M_{31}$、$M_{32}$）。赫克斯利（Huxley）（第149～150页）提出，在神话层面上，消化的过程可以比做一种文化的程序，因此，相反的过程——即呕吐——则相当于从文化向自然的倒退。无疑，这种解释自有其真理的因素在，但是作为神话分析的规则，它不可以推广到超出某种特定的背景。我们知道在南美洲和别处有许多事例，在那里，呕吐具有恰恰相反的语义功能：它是一种超越文化的手段，而不是向自然回归的征象。同时，还应指出，就此而言，消化不仅同呕吐相对立，而且同肠梗阻相对立，因为前者是倒逆的吸收，后者是受阻的排泄。博罗罗人神话（$M_5$）中的妇女以疾病的形式渗流出鱼，因为她未能排泄这些鱼；另一个博罗罗人神话（$M_{35}$）中的贪吃的小男孩所以丧失语言，是因为他未能呕吐出他吞下的燃烧着的果子。特雷诺人祖先（$M_{45}$）因为发笑而张开了口，结果获得了语言。

适度控制的不克制是知道如何谨慎地并且可以说在语言沟通门阈以下同魔鬼沟通的那些英雄的一个特征。他们默默地卸除伪装（$M_7$、$M_8$、$M_{12}$），向地上啐唾沫（$M_9$、$M_{10}$）或者发出啸声（$M_{32}$、$M_{55}$）。

因此，不管是不是屈从于可笑的幻影，还是不笑（因身体或心理的原因），或者吃东西时不作声（因食物佐料太重而大声咀嚼或者叫喊），上述所有神话都属于在两个水平上运作的张开和关闭辩证法：上

部的孔（口、耳）和下部的孔（肛门、尿道、阴道）。[13]

因此，我们得到一个约略的系统：

| | $M_1$ | $M_5$ | $M_9$ | $M_{10}$ | $M_{46}$ | $M_{49}$，$M_{50}$ | $M_{53}$ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 上部 | | | 听得过多 | 大声咀嚼 | 笑 | 笑 | 呻吟 |
| | | 渗流 | | | | | |
| 下部 | 不经过消化的排泄 | 放屁 | | | | 排尿<br>行月经 | |

如果上部/下部对立同第二个对立即前部/后部对立相结合，并取这个对立为：

口∶耳∷阴道∶肛门，

则上面的表可以简化为：

| | $M_1$ | $M_5$ | $M_9$ | $M_{10}$ | $M_{46}$ | $M_{49}$，$M_{50}$ | $M_{53}$ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 上部（＋）/下部（－） | － | － | ＋ | ＋ | ＋ | ＋，－ | ＋ |
| 前部（＋）/后部（－） | ＋ | － | － | ＋ | ＋ | ＋ | ＋ |
| 发送（＋）/接受（－） | ＋ | ＋ | － | ＋ | － | －，＋ | ＋ |

---

⑬ 并可自由地相互转换；参见阿雷库纳人（Arecuna）神话（$M_{126}$），在其中，马库纳马（Makunaima）垂涎于其兄的贞节妻子。他先变成一只“bicho de pé”（小的寄生虫）引她笑，但没有用；然后，他呈人形，浑身伤痕累累，她笑了。他立刻向她扑去，强奸了她。（K. G.：1，第44页；亦见 $M_{95}$）

（尽管从形式观点看来，$M_{10}$和$M_{53}$以相同方式提出了问题，但就对问题的解决而言，两者是不同的，因为在$M_{53}$中英雄不愿嘴被花豹的食物烧灼而仍竭力保持沉默，然而$M_{10}$中的英雄吃东西时响声大作，因为花豹的食物松脆。）

## 2. 第二乐章：博罗罗人

现在让我们回到第一篇中汇总的那些神话上去。参照神话和热依人关于火起源的那组神话（$M_7$—$M_{12}$）有什么共同之处呢？乍一看来，只有一个，即盗鸟巢者插段。在其他方面，博罗罗人神话开始于乱伦的故事，而这在热依人神话中未明显出现。后者是围绕拜访作为火主人的花豹建构起来的；这拜访被用来解释烧煮食物的起源；这在那个博罗罗人神话中毫无对应。匆忙的分析会引人做出这样的结论：盗鸟巢者这个插段是由博罗罗人或者热依人假借来的，引入到截然不同于原始背景的一种背景之中。果真如此，则这些神话便都是零碎杂凑而成的东西了。

相反，我倒是打算证明，在这一切情形里，我们都是在探讨同一个神话，而各种版本间表面上的差异被看做为一组神话内部发生的转换的产物。

首先，所有版本(博罗罗人：$M_1$；和热依人：$M_7$—$M_{12}$)都提到用树枝做的弓箭的应用。有些人认为，这解释了狩猎武器的起源，而像火一样，这武器也是人所不知道的，它们的秘密只有花豹掌握。博罗罗人神话并不包含花豹的插段，而被遗弃的、饥饿的英雄在岩壁顶上用手头的材料制作了弓箭；狩猎武器的这种创造和再创造是所考察的这整个系列神话的一个共同主题。并且，还可指出，没有花豹在场(在这个神话中他不在场)的情况下弓箭的发明是同$M_{55}$中花豹(暂时)不在

场时猴之发明火完全一致的；然而按照热依人神话，英雄直接从花豹那里接受弓箭（而不是发明它们），并且火已点燃。

我们现在来看那个最严重的差异之处。全部热依人神话（$M_7$—$M_{12}$）都明白地是关于火起源的神话，而这个主题在那个博罗罗人神话中却毫无影踪。可是，果真如此吗？《东部博罗罗人的中心》（*Os Bororos orientais*）的著者在两处对这个神话作了重要评述。他们认为，它涉及“风和雨的起源”（Colb.：3，第221，343页）。他们考察了一些地质学问题，如雨的侵蚀作用、粪尿的红土化作用以及峭壁的形成和峭壁脚下因水滴作用所致的“罐”的形成。而雨季，这些通常充满土的“罐”注满了水，看上去像水库。这个意见同这神话中的任何情节都毫无关系（尽管它的作用是作为一种预备性说明）。如果它直接来自神话提供者，就像这部著作中常见的那样，则就更意味深长。我正试图将之同参照神话相联系的各个热依人神话都明确地提到烧煮的起源。

可是，那个博罗罗人神话只提及一次暴风雨，本文中也未指出它是最早的暴风雨。可以回想起，英雄回到村里，在第一夜那里就发生了一次强烈的暴风雨，熄灭了所有火炉，除一只以外。然而，初次发表的 $M_1$ 版本的结语明白指出它的原因论性质（参见本书第49～50页）；尽管这段话在第二个版本中消失了，但评注证实，土著正是以这种方式解释这神话。由此可见，那个博罗罗人神话也是关于起源的：不是火的起源，而是（本文明确说明的）雨和风的起源，而雨和风是火的对立面，因为它们熄灭火。可以说，它们是“反火”。

这个分析还可推进。因为暴风雨熄灭了村里的全部火炉，只剩下这英雄避身的那个茅舍[14]中的一个，他则暂时处于花豹的地位：他是火的主人，村里全部居民都得从他那里谋取火把，用以重新点燃熄灭的火。从这个意义上说，这个博罗罗人神话也是关于火的起源的，但采取了省略的手法。因为，它和热依人神话的差别在于对共同的主题

作了较弱的处理。这事件实际上发生在村民生活的史后时代，而不是以引入文明技艺为标志的神话时代。在第一种情形里，火被一个狭小的集体丢失，而它以前拥有火；在第二种情形里，火被授予还不知道火的整个人类。然而，克拉霍人版本（$M_{11}$）提供了一个中间方案，因为在那里，人类（作为整体）被文化英雄剥夺了火，这些英雄抛弃了人类，带走了火。⑮

如果可以把参照神话中的英雄的名字 Geriguiguiatugo 解释为一个复合词，由 gerigigi“木柴”和 atugo“花豹”构成，那么，上述论证还可得到进一步加强。这将给出“木柴花豹”，而我们认识他是热依人英雄，并且他显然未出现于博罗罗人神话之中，但他的存在乃从赋予一个角色（如我们所已看到的，他正是起着这种作用）的名字的词源得到征象。然而，沿着这条思路去探究，将是危险的，因为从音位

---

⑭ 他的外祖母的茅舍；也许是祖母；否则，他的父亲也应住在这茅舍里：可是实际上并非如此；博罗罗语的版本使用名词 imarugo（Colb.：3，第 344 页），它指称父亲的母亲。标示外祖母的词是 imuga。（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 455 页）

⑮ 饶有趣味的是，介于热依人神话和博罗罗人神话之间的一种中间形式（它以其存在本身就证实了从一种类型向另一种类型过渡的可能性）可以在巴拿马的库纳人（Cuna）那里看到，他们的居住地远离巴西中部和东部。库纳人关于火起源的神话（$M_{61}$）让花豹作为火的主人出现；其他动物通过引起倾盆大雨来获取火，这雨熄灭了所有的火炉，除了花豹吊床下面那个以外。一只小鬣蜥设法从这火炉中获取一根燃烧的枝条，再撒尿浇灭其余火棒。接着，它带着掠夺物越过河流，而花豹不会游泳，赶不上它。（Wassen：2，第 8～9 页）因此，这神话同热依人神话共同地让花豹作为火的主人出现。它同博罗罗人神话则有两个共同特点。第一，消极地夺取火，即用雨熄灭一切火源，只保留英雄茅舍中的那个（这里是花豹茅舍中的那个）；第二，蜥蜴（鬣蜥）作为这后一种火的主人。在查科人神话中，蜥蜴也是火的主人。（Wassen：1，第 109～110 页）一个卡尤亚人（Kayua）神话（$M_{119}$）提到了，花豹不会游泳。

学观点看来，这里所给的标音是有疑问的。另一方面，下面将要证实，科尔巴齐尼和阿尔比塞蒂提出的词源分析，其准确性尚不足以先验地排除同一个名字可作多种解释的可能性。

不管怎样，为了接受下述事实，我们不需要任何进一步的证据：这个博罗罗人神话和那些热依人神话同属一组，同它们结成转换的关系。这转换表现于以下几点。(i)就火的起源而言，两极对立弱化；(ii)明显的原因论内容(在这里是风和雨的起源)反转：反火；(iii)占据热依人神话中赋予花豹的地位的英雄换位：火的主人；(iv)亲嗣关系发生相关倒逆：热依花豹是英雄的(养)父，而博罗罗人英雄(他同花豹相当)是一个人父的(真正)儿子；(v)家属态度换位(等价于倒逆)：在博罗罗人神话中，母亲是“亲密的”(乱伦)，父亲“疏远”(追杀)；相反在热依人神话中，养父是“亲密的”：他像母亲似的保护孩子——带他，给他清洗，解他的渴，给他东西吃——并反对母亲——鼓励儿子伤害或杀死她，而养母是“疏远的”，因而她心存恶意。

最后，博罗罗人英雄不是花豹（尽管他小心地起花豹的作用），但据告，为了杀父亲，他变成了一头鹿。南美洲神话中的塞尔维德人(Cervide)的语义地位所提出的各个问题下面还将讨论；这里我只限于提出一条规则，它使我们得以把这插段转换成那组热依人神话的一个相当插段。后一插段介绍给我们一头真正的花豹，而他未杀他的“假”(养)子，尽管这行动既符合花豹的本性（食肉兽），也符合英雄的本性（他处于作为花豹猎物的地位）。这个博罗罗人神话把情境颠倒了过来：一头假鹿（伪装的英雄）杀死了他的真正父亲，尽管这行为有悖于鹿的本性（食草动物），也有悖于受害者的本性（搜寻猎物的猎人）。事实上可以回想起，杀人行为发生在一次由父亲引导的狩猎期间。

好些个北美洲和南美洲神话把花豹和鹿结成相关联又相对立的一对。这里暂且只提那些同博罗罗人相当接近的部落。就此而言，意味

深长的是，马托-格罗索南面的卡尤亚人（他们在语言上的谱系关系是有疑问的）认为，花豹和鹿是最早的火主人。（$M_{62}$：Schaden，第107～123页）在这里，这两个物种是相结合的（不过是在开始时），而在一个蒙杜鲁库人神话（$M_{37}$）中是相对立的。此外，按照图库纳人神话（$M_{63}$）[它们在北美洲有相应的神话，尤其在美诺米尼人（Menomini）那里]，鹿曾经是食人的花豹；或者，英雄在变成为鹿之后，就能够担任受害者或杀人者的角色。（Nim.：13，第120，127，133页）

## 3. 第三乐章：图皮人

我们还有另一些理由可以认为，这个博罗罗人神话同火的起源有关，尽管它在这方面只是露出蛛丝马迹。有些必须加以仔细考察的细节似乎是其他火起源神话的回响，而这种神话乍一看来同热依语族的神话毫无相似之处，它们来源于另一个语系：瓜拉尼（Guarani）语族。

按照19世纪里生活在马托-格罗索国南端的阿帕波库瓦人的一个神话（$M_{64}$）：

> 一天，文明英雄尼安德里克伊（Nianderyquey）假装死去，因为太逼真，结果尸体开始腐败。食腐肉的兀鹰urubu当时是火的主人，它们群聚在尸体周围，点燃了火，烧煮他。还没等到它们把尸体置于热灰之中，尼安德里克伊就已开始行动，赶飞了这些鹰，夺走了火，把它给了人。（Nim.：1，第326页及以后；Schaden：2，第221～222页）

这个神话的巴拉圭人（Paraguay）版本在细节上更为丰富：

**$M_{65}$ 姆比亚人：火的起源**

在第一个地球被一次大洪水毁灭（这次洪水是对乱伦性交的惩罚）之后，神又创造了一个地球，把他们的儿子尼安德鲁·巴巴·米里（Nianderu Pa-pa Miri）安置在这地球上。他创造了新的人，着手为他们获取火；那时只有兀鹰巫士占有火。

尼安德鲁向他的儿子癞蛤蟆解释说，他要装死，癞蛤蟆应该当尼安德鲁恢复意识后撒布余烬时，马上就把它们夺过来。

巫士们趋近尸体，他们发现他丰满适度。他们妄称要使他复生，于是点燃了火。这英雄时而动弹时而装死，直到巫士们收集到足够的余烬；英雄和他的儿子于是夺取了这些余烬，把它们放进两根木头里面，从此人就用它们通过旋转产生火。作为对他们试图食同类的惩罚，巫士们被判处永远成为食肉的兀鹰，"而不管这大东西"（尸体），并永远达不到完美的生活。（Cadogan，第57～66页）

古代的著作者们没有提到这神话存在于图皮纳姆巴人那里，但它常可在好些部落那里看到，这些部落操图皮语，或者受图皮人影响。这神话的许多版本可见诸亚马逊河流域：特姆贝人（Tembe）、特内特哈拉人、塔皮拉帕人（Tapirape）、希帕耶人。另一些版本出现在查科人和玻利维亚东北部：丘罗蒂人（Choroti）、塔皮埃特人（Tapiete）、阿什鲁斯莱人（Ashluslay）和瓜拉尤人（Guarayu）那里。它也存在于博托库多人（Botocudo）那里（Nim.：9，第111～112页）以及博罗罗人的近邻那里：巴凯里人（Bakairi）和特雷诺人（Treno）。从圭亚那直到北美洲北部地区的广大地带，也常可见到这神话，不过经过了修改，因为盗火的题材没有了，代之以兀鹰的一个女儿被俘获，一个英雄通过化作一

块腐肉让兀鹰上当。（例如参见 G. G. Simpson，：第 268～269 页和 K. G. 的一般讨论：1，第 278 页及以后）例如，这里有这个火起源神话的三个图皮人版本。

### $M_{66}$　特姆贝人：火的起源

过去，兀鹰王是火的主人，人不得不利用太阳烘干肉。一天，人决定夺取火。他们杀掉了一头貘；当尸体长满了蛆时，兀鹰王及其亲属从天而降。他们脱去羽毛膜层，化成人形。点燃大火之后，他们用叶子包裹蛆，让火烤（参见 $M_{105}$）。人就躲在尸体附近，在初次得手之后，便设法占有了火。（Nim.：2，第 289 页）

### $M_{67}$　希帕耶人：火的起源

为了从捕食的鸟（他是火的主人）那儿夺取火，造物主库马法里（Kumaphari）佯装死去而腐败。urubu 吃掉了尸体，但这鹰把火放在一个安全的地方。于是，造物主又装成死雄獐，但这鸟没有上当。最后，库马法里化成两个灌木丛，鹰决定把火放在那里。造物主夺取了火，于是鹰答应教他用摩擦产生火的技艺。（Nim.：3，第 1015 页）

### $M_{68}$　瓜拉尤人：火的起源

一个不拥有火的人在腐败的水中沐浴，然后躺在地上，像死去似的。火的主人黑兀鹰停在他身上，想烧了他吃，但这人突然起身，把余烬播散开来。正在一旁伺机的他的盟友癞蛤蟆吞下了一些。他被鹰捉住，不得不又将余烬咳出来。这人和癞蛤蟆于是反复尝试，终于他们成功了。从那时起，人就有了火。（Nordenskiöld：

2，第 155 页）

那个博罗罗人的神话并没有明显地提及火的起源，但还是可以说，**它明白**得很：这是它的真正题材（并且，像在瓜拉尼人神话中一样，也以一场大洪水为开端），它几乎逐字逐句地重构变成腐肉的英雄（这里他伪装成腐肉，即覆盖上腐烂的蜥蜴）这个插段，这英雄借此吊起贪婪的 urubu 的胃口。

我们只要指出下述事实就可以证实这种联系：这个博罗罗人神话的一个细节只有在被解释为这瓜拉尼人神话中的一个相当细节的一种转换之后，才可以理解。在这个参照神话中，urubu 不是完全吃掉受害者，而是中止了进食去救他（参见第 48～49 页）。应当如何解释这个事实呢？如我们所知，在这个瓜拉尼人神话中，兀鹰自称是治疗者，妄称要使受害者复生而同时却烧煮他，但没有吃成他。这个顺序在这博罗罗人神话中被简单地倒过来：兀鹰先吃受害者（的一部分）——不过是生的——然后像真正的治疗者（救命者）那样行事。

众所周知，博罗罗人的思维方式深受图皮人神话影响。在这两个种族那里，同一个神话——关于花豹的人妻（她是两个文明英雄的母亲）的神话——占据着主要地位。而且，博罗罗人神话的各个现代版本（Colb.：1，第 114～121 页；2：第 179～185 页；3，第 190～196 页）仍惊人地接近于泰夫（Thevet）记载的 16 世纪时存在于图皮纳姆巴人那里的版本。（$M_{96}$；Métraux：1，第 235 页及以后）

可是，我们该如何来解释使这参照神话区别于我们拿来与它作比较的那些火起源神话的各个独特之点呢？它们可能是博罗罗人的历史和地理地位的产物，博罗罗人可以说楔在瓜拉尼人和热依人[16]两个种族之间，借鉴他们两者，融合成某些题材，从而减弱了甚至破坏了它们的原因论意义。

这假说足可令人信服，但并不允当。它没有解释，为什么每个神话或每个独立神话组应当构成一个连贯系统，像我们讨论这个问题时已表明的那样。因此，这个问题还必须从形式的观点加以研究。我们应当探究一下，热依人神话组和图皮人神话组两者是不是某个更大的神话组的组成部分，作为它的两个不同的从属子集存在。

显而易见，这些子集有一些共同的特征。首先，它们把火的起源归因于一种动物，它把火给予人，或者人从它那里盗火；有时它是兀鹰，有时是花豹。其次，每个物种均用它吃的食物加以规定：花豹捕食牺牲者：以生肉为食；兀鹰是食腐肉动物：吃腐烂的肉。并且，所有这些神话都还考虑到腐败这个因素。热依人神话组中，关于英雄为粪便和害虫所掩盖的插段非常弱，几乎只是暗示性的。我们开始时研究的博罗罗人神话组则就相当明显（$M_1$：英雄被腐肉裹身；$M_2$：英雄被已变成鸟的儿子的粪便玷污；$M_5$：英雄被外祖母放的屁弄得“腐败”；$M_6$：女英雄把疾病当做排泄物似的渗流出去）。像我们刚才已看到的那样，图皮-瓜拉尼人神话组在这一点上毫不含糊。

这样就证实了，热依人火起源神话像图皮-瓜拉尼人关于同一题材的神话一样，也借助双重对立运作：一方面是生食和熟食的对立，另一方面是鲜食和腐食的对立。生食和熟食的轴表征文化；鲜食和腐食的轴表征自然，因为烧煮使生食发生文化转换，正如腐败是它的自然转换。

在如此复原的这个总系统中，图皮-瓜拉尼人神话代表一种比热依

---

⑯　花豹作为火主人的角色，在热依人神话中具有典型性；它在南美洲其他部分——例如在托巴人、马塔科人和瓦皮迪亚纳人（Vapidiana）那里只是零星地出现，而且总是采取衰减的形式。巴西南部卡因冈人（Caingang）的火起源神话中有英雄被囚在峭壁裂隙之中的情节，但卡因冈人之归属于热依人这一点，今天尚有争议。

人神话更为激进的程序：按照图皮-瓜拉尼人的思维方式，中肯的对立是烧煮（其奥秘由兀鹰掌握）和腐败（由兀鹰今天的食物所规定）之间的对立，而在热依人神话中，中肯的对立是食物烧煮和吃生食（像花豹那时以来所做的那样）之间的对立。

因此，博罗罗人神话可能表达了拒绝或没有能力在这两种方案之间做出抉择；而这种拒绝或无能需要加以解释。在博罗罗人那里，腐败的主题比在热依人那里更得到强调，而食物牺牲者肉的动物的主题几乎杳无影踪。另一方面，博罗罗人神话从作为征服者的人的观点亦即从文化的观点来看待事物（$M_1$ 中的英雄发明弓和箭，正像 $M_5$ 中的猴作为人的对应者发明了花豹所不知道的火）。热依人神话和图皮-瓜拉尼人神话（它们在这方面较接近）更关心动物的掠夺，而这是自然的一个方面。不过，自然和文化的界线是不同的，视我们考察的是热依人神话还是图皮人神话而定。在前者，这界线把熟食和生食分开；在后者，它把鲜食和腐食分开。所以说，热依人把（鲜食＋腐食）这个总体构成自然的范畴；图皮人把（生食＋熟食）这个总体构成文化的范畴。





# 第三篇





# I 五官的赋格曲

第二篇中尝试性地提出的综合是不完全的，带有暂时的性质，还不能完全令人信服。因为，它没有涉及参照神话的一些重要片段，而且还未确定这些片段也在热依人神话中出现。我所采取的方法唯有做到详尽无遗才有合法性：如果我们放任地把已通过其他方法确认属于同一组的那些神话的表面歧异看做为逻辑转换或历史偶然的结果，那么，就敞开了作任意解释的大门，因为总是可以选择最方便的解释，总是可以在历史无考时诉诸逻辑，或者在后者不够有力时再回到前者。因此，结构分析将完全建立在以假定为论据之上，将失去其唯一理由即它能把极其复杂的消息归结为唯一的且又是最经济的代码系统，而没有它介入，这些消息根本无法解读。要么结构分析做到穷尽其对象的一切具体模态，要么我们无权对任何模态适用结构分析。

如果我们从字面上来考察本文，那么因一个邪恶父亲为置儿子于死地而进行的远征鬼魂之国这个插段只出现在博罗罗人神话之中。鉴于这插段是英雄的乱伦行为的一个直接结果，而这也是热依人神话中所没有的，这一点就更加明白无误了。

让我们更仔细地考察这个插段。这英雄带着一项特定使命远征水中的鬼魂世界。他依次盗取了三件东西：大刮响器、小刮响器和小铃的系绳。这三件东西都能产生响声，这就解释了——本文在这一点上再也明白不过了——为什么这父亲选取它们：他希望儿子为了得到这三件东西，就非得碰动它们，从而惊动鬼魂，而鬼魂将惩罚儿子

的鲁莽。一旦明白了这一点，同热依人神话的某些联系，也就可以看出来了。

不过，在大胆做出一个解释之前，我先得强调指出，这些热依人神话无疑构成一组。我们已根据下述简单事实知道情形正是如此：我们掌握的各个不同版本尽管详细程度不一，但大纲上是相同的。并且，这些神话所发源的种群不全都是真正独立的，没有一个是完全独立的：克拉霍人和卡涅拉人（Canella）是东蒂姆比拉人的两个亚群，而后者又属于一个远为广大的群体，阿皮纳耶人还有卡耶波人无疑是这个群体的西部代表；记忆保存下来的传说证明，分离必定充其量只是几百年之前的事。库本克兰肯人和戈罗蒂雷人的分离甚至更晚近，就在 1936 年。[①]

从方法论观点看来，我们的处境同刚才叙述的相反。当人们采取结构观点时，就无权每当所已提到的那些原理在应用上发生困难时便诉诸历史—文化的假说。因为，历史—文化的论证无异于猜测，是临时凑成以应一时之需的东西。另一方面，无疑甚至在今天，我们也有权仔细考虑种族志学家通过语言和历史的研究所达到的结论，而他们自己认为，这些结论是站得住脚的，有充分根据。

如果现实的各个热依人部落产生于一个共同的历史源头，那么，其神话显得相似的各部落不仅从逻辑观点来看构成一个组，而且从经验上说也形成一个谱系。因此，我们可以利用最详尽的版本来证明其他版本，如果这些较差的版本只是因为省略而不同于前一种版本的话。如果两个版本对同一插段作不同的处理，那么就必须在这个子群体的范围里再诉诸转换的概念。

---

① 关于东热依人和西热依人的历史，参见尼明达尤：8 和德赖弗斯（Dreyfus），第 1 章。

在说明了这些方法规则之后，我现在就可以考察上面已扼述过的解释火起源的六个热依人神话中至少有两个版本（$M_9$、$M_{10}$）所例示的一个方面。像那个博罗罗人神话一样，这阿皮纳耶人神话和蒂姆比拉人神话也说明了一个同噪音有关的问题，尽管用了不同的情节。

这在蒂姆比拉人神话（$M_{10}$）中是很清楚的。像博罗罗人神话中对应的角色一样，这英雄在被花豹拯救之后也处于致命的危险之中，如果他冒险弄出噪音的话：跌落音响器具（博罗罗人），大声咀嚼烤肉，因而惹恼他的保护人的怀孕妻子（蒂姆比拉人）。这两个英雄都面临的问题——我们几乎可以称之为严峻考验——在于不要弄出噪音。

现在我们来看阿皮纳耶人神话（$M_9$），它表面上看来没有这个题材。然而，它代之以另一个在别处没有的题材：短暂人生的起源。这英雄忘记了花豹的劝告，超出本分地对额外呼声也做出响应。换句话说，他放任地受噪音影响。他被允许对岩石和硬木树发出的回声做出响应；如果他满足于只对这些呼声做出响应，那么，人本来会和这些矿物和植物一样长寿。但是，因为他对"一棵朽树的轻柔呼声"也做出回应，所以，人生的期限从此就减损了。②

因此，这三个神话（$M_1$、$M_9$、$M_{10}$）——博罗罗人、阿皮纳耶人和

② 像常见的情形那样，这插段也保存在一个圭亚那人神话［陶利潘人（Taulipan），$M_{69}$］之中，但被抽去了一般意义，被简单地变成对英雄行为的说明：马库耐马（Makunaima）因为未听从兄弟的劝告，对魔鬼潘马（Paima）或某个鬼魂的遥远呼叫做出响应而死去（K.G.：1，第49页）。关于这个圭亚那人神话，详见以下第247页注㉓。

关于岩石和腐败的对立及其同人生期限的象征关系，可以指出，巴西南部的卡因冈人（Caingang）在他们中一个人的葬礼结束时，要用砂和石擦他们的身体，因为这些东西不会腐烂。他们说："我要像永生不灭的石头那样，我要像石头那样长生不老。"（Henry，第184页）

蒂姆比拉人——在这方面表现出一个共同特点：对噪音采取谨慎态度，因为要引起致死的惩罚。在 $M_1$ 和 $M_{10}$ 中，英雄切不可**因弄出噪音而触怒他人**，否则**他将死去**；在 $M_9$ 中，他切不可**让自己被所听到的噪音惹恼**，因为人（即**他人**）**死得快慢**，视他做出反应的音阈而定。

在 $M_1$ 和 $M_{10}$ 中，英雄是产生**噪音的主体**；他产生**一点点而不是很多噪音**。在 $M_9$ 中，他是噪音的对象，能听**很多而不是一点点噪音**。难道不可以假定：在这三种情形里，地球上生命的本质（这生命因其有限的持续期而成为存在和非存在间对立的中介）被看做为那种不可能性——人不可能无歧义地就沉默和噪音规定自我——的一种功能吗？

阿皮纳耶人版本是唯一明显提出这个形而上学命题的本子，这个异乎寻常的特点还伴以另一个特点，因为这个阿皮纳耶人神话也是唯一有魔鬼插段出现的神话。一条引理将证明，这两个特点是相联系的。

不过，我首先来证明，"短暂人生"有理由在一个关于火起源的神话中占有地位。一个卡拉雅人神话表明了，这两个题材是相联系的。卡拉雅人不属于热依人，但其领土紧邻阿拉瓜亚流域南部阿皮纳耶人领土。

### $M_{70}$　卡拉雅人：短暂人生（1）

太初之时，人同祖先卡博伊(Kaboi)一起生活在地球的内部，外面黑暗时，那里有太阳照耀，反之亦然。不时可以听到一种大平原鸟叫鹤(*Cariama cristata*, *Microdactylus cristatus*)在啼鸣。一天，卡博伊决定沿着鸣声传来的方向进发。他由几个人陪伴，来到一个洞前，他爬不过去，因为太胖；他的同伴离开他而出现在地球表面上，他们开始探索。那里有大量果子、蜜蜂和蜂蜜，他们还注意到了死树和干木。凡是他们发现的东西，他们都带一个

样品给卡博伊。他审视了它们，下结论说，地球是个美丽富饶的地方，但死木的存在证明，那里万物都注定要灭亡。最好还是留在原来的地方。

因为，在卡博伊王国里，人一直活到因年龄太大而动弹不得。

他的“孩子”有一部分不听他的话，居住到了地面上。由于这个原因，人死得比选择留在地下世界的同类快得多。（Ehrenreich，第79～80页）

按照另一个版本（它不包含死木这个角色），地下世界据说是水域：“在这泽国的深处没有死亡。”另一方面，叫鹤的鸣声在远征采蜜期间可以听到。（Lipkind：1，第248～249页）

不管怎样，像在那个阿皮纳耶人神话中一样，人生短暂的主要原因这里也是在于过于轻率地接受噪音：人听到鸟叫，于是出发去寻鸟，结果发现了死木。阿皮纳耶人版本浓缩了这两个插段，因为英雄直接听到烂树的呼声。因此，这神话在这方面的叙述给人印象更强烈，有关的对立也更鲜明：

$M_9$：硬木　　　　/　　　　烂木

$M_{70}$：　　　　活木/死木[3]

选取叫鹤(*Sariema*, *cariama*，等等)，证实了这种联系。佩纳姆布科(Pernambuco)的舒库鲁人（Shucuru）相信这种鸟是太阳从前的女主人，因为像他们所认为的那样，它只在下雨天鸣叫，要求太阳再回

③　这个阿皮纳耶人神话隐含地把活木划分为硬木和软木。不过，我不强调死木和烂木的对立，因为这只是个语言问题：巴西中部和东部的语言把我们所称的“死”木和烂木归入同一个类。例如，在博罗罗语中：djorighe，gerigue“木柴”（比照djour“火”）；djorighearogo“烂木的幼虫”（B. de Magalhães，第34页）。

来。（Hohenthal，第 158 页）因此，它把人引向太阳方向，原属正常。并且，我们已经遇到过一个事例，其中叫鹤娶了个又瘦又丑的女人，因为他把这女人身上取下的肉块绞得太紧（$M_{29}$）；巴西内地的农民坚认，叫鹤的肉或它的大腿的肉充满蛆，不能吃。所以，一只带玷污的肉的鸟和一个受伤害女人[④]的呼声同一棵腐烂树的呼声之间，有着超过初看之下所产生的想象的类同性。

讲述人如何丧失长生不死的阿皮纳耶人神话和卡拉雅人神话版本间的比较确立了这个题材和烧煮起源题材之间的明确联系。为了点燃火，就必须采集死木，因此就必须赋予它一个积极的功效，尽管它代表生命之无有。从这个意义上说，烧煮是“聆听烂木的呼声”。

但是，问题还不是这样简单：文明化的存在不仅需要火，而且还需要能放在火上烧煮的栽培植物。今天巴西中部的土著仍采用砍伐和焚烧的技术清理土地。当他们用石斧砍不下森林大树时，他们就诉诸火，用火烧树干根部几天几夜，直到活木慢慢焚化，能用原始工具砍伐。这种对活树的前烹饪“烧煮”提出了一个逻辑的和哲学的问题，就像不准砍伐“活”树当木柴用这种永久禁忌所表明的那样。蒙杜鲁库人告诉我们，最初，没有木头（无论干木还是烂木）可用来烧火。那时只有活木存在。（Kruse：2，第 619 页）“就目前所知，尤罗克人（Yurok）从来不砍伐生长着的木材当燃料，加利福尼亚印第安人，也许还有尚未拥有金属斧的一切美洲土著也都这样。木柴都取自死树，竖立着的或倒下的。”（Kroeber，载 Elmendorf，第 220 页，注 5）因此，只有死木才是合法的燃料。违反这个规定等于对植物界采取食同类的行为。[⑤]

---

④　巴凯里人认为，叫鹤的羽毛“又细又丑”（von den Steinen：2，第 488～489 页）。

然而，为了除杂草，人不得不烧活树，以便获得栽培植物，而后者只准在烧死木的火上烧煮。一个蒂姆比拉人神话（$M_{71}$）证实，这种农业技术被附加上一种朦胧的负罪感，因为它以某种形式的同类相残作为文明化食物的前提。这英雄是印第安人，他在园子里走过一棵倒伏的中空树干，内部还在生长着，这时他偶尔烧伤了自己。这烧伤被认为是无法治疗的，而如果仁慈的鬼魂（他外祖父母的鬼魂）不来帮助他，这人本来就会死去。可是，由于负了这伤并康复过来，这英雄获得了医治因为用沾有打猎产生的血的手指吃烤肉而引起的剧烈腹痛的能力（Nim.：8，第 246～247 页）：这些痛苦是体内的，而不是外伤，但也是死和活结合的结果。[⑥]

因此，阿皮纳耶人（$M_9$）神话并不滥用"一棵腐烂树的呼声"来达到从获取烧煮用火到遇见食人魔鬼的过渡。我已经表明，人之丧失长生不死这个题材和烧煮用火的获取之间有着内在的联系。现在可以明白，在采取砍伐和焚烧技术的土著看来，甚至植物的烧煮也不能不同一种亦属植物性的"同类相残"相联系。人的死以两种方式表现：自然死亡——年老或生病——如树"死去"而成为木柴的情形；或者暴死于敌人之手，这敌人可能是食人者——因此是魔鬼，并且至少从隐喻意义上说他总是食人者，甚至扮作攻击活树的伐木人。因此，合乎逻辑的是，在这个阿皮纳耶人神话中，遇见魔鬼（"鬼影"或"鬼魂"）

---

⑤ 在本书付印后问世的一部饶有趣味的著作中，海策尔（Heizer）强调（第 189 页），砍倒活树当木柴用的情形是一种例外。

⑥ 博罗罗人对血也抱这种嫌忌态度："每当由于某种原因，甚至因捕猎野生动物而沾上血时，他们就认为被玷污了。他们立即寻找水，一洗再洗，直到血迹完全消失为止。这解释了，他们何以不喜欢沾有血的食物。"（Colb.：1，第 28 页）这种态度在热带美洲不是普遍的，因为纳姆比克瓦拉人（Nambikwara）吃半生的、血还在流的小动物，这是他们的主要肉食。（L. -S.：3，第 303～304 页）

的插段紧接着烂木（也是鬼魂）呼唤的插段。这样，死亡被同时以这两个形象引入。

不过，这个阿皮纳耶人神话提出了一个我们尚未解决的问题。没有清晰表达能力的一个植物性或矿物性实体却发出了呼唤。这个奇怪概念，可赋予其什么意义呢？

这神话列出了英雄必须对之做出响应或保持沉默的三种呼声。按响度递减顺序，它们依次为岩石、硬木 aroeira 树和烂树的呼声。我们已从热依人神话得到关于烂木象征价值的提示；这是一种植物性反食物（anti-nourriture）[⑦]，是人在引入农业技术之前吃的唯一食物。有几个热依人神话（我后面还要回到它们上面来）把人之获得栽培植物归因于一个星女人，她降临地球下嫁凡人。以前人总是吃佐以烂木而不是植物的肉食。（阿皮纳耶人：Nim.：5，第 165 页；蒂姆比拉人：Nim.：8，第 245 页；克拉霍人：Schultz，第 75 页；卡耶波人：Banner：I，第 40 页，Métraux：8，第 17～18 页）由此可以下结论说：在自然和文化的对立关系之下，烂木代表栽培植物的反面。

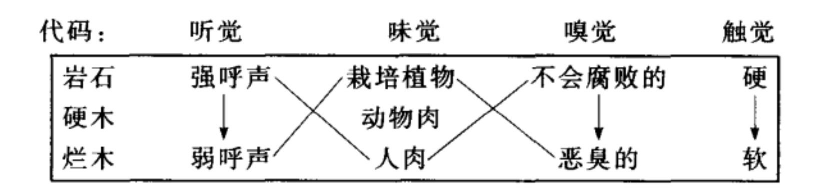
既然魔鬼的插段表明了，英雄如何诓骗被诱拐者，留给他一块石头而不是一具尸体吃，所以，石头或岩石看来是人肉的对称的反项。只要用唯一可得到的烹饪项即动物肉填补空位，我们就可以得到下表：

---

⑦ 这个观念也出现在北美洲，尤其西北地区，那里可以见到“带篮子女魔”传说的许多版本，其细节和热依人版本惊人相似。无疑，许多“新世界”神话广泛传遍整个美洲。然而，既然北美洲的西北地区和巴西中部有这么多共同特点，所以我们必然面临一个历史—文化问题；不过，现在还没有到讨论这个问题的时候。




这是什么意思呢？三种“呼声”的系列以反顺序对应于食物源之分为三类：农业、狩猎和食人。并且，这三种可以称为“味觉”的类别还可用另一种感觉系统即听觉来编码。最后，所用的这种听觉代码有着令人瞩目的特性，即直接提示了另两种感觉代码系统——嗅觉和触觉，如由下表可见：




我们现在可以明白必须赋予岩石和木头发出的呼声的确切意义：发出声音的东西必定是这样选取的，即它们也具有别种感觉内涵。它们是运作者，使其能够表达所有同感觉有关的对立系统的同构性，因此也使其能够把一组相应物作为总体提出来，它们联结生和死、植物性食物和食人行为、腐败和不会腐败、软和硬、沉默和噪音。

这一点是可以证明的；因为，我们知道，已考察过的那些神话有许多异本，它们属于同一个种群或相邻种群。而根据这些异本，可以证实从一种感觉代码系统向另一种感觉代码系统的转换。例如，阿皮纳耶人版本明显地用听觉符号给生死对立编码；而克拉霍人采用明显的嗅觉编码系统：

**$M_{72}$ 克拉霍人：短暂人生**

一天，印第安人俘获了一个儿童，他属于科克里德霍人（Kokridho），他们是通过假面舞的仪式而人格化的水怪（按照向舒尔茨提供神话的一个人说，他们是水中的昆虫）。[8] 第二天夜里，科克里德霍人从河里走出，入侵村庄，想夺回孩子。他们放出臭气，所有的人全部因此而死去。（Schultz，第151～152页）

一个提供神话的克拉霍人补充说，科克里德霍人用很大声音说"RRRRRRR"，因此人们不乐意听。这个细节使我们想起，博罗罗人使用同一个词 aigé 表示牛吼器和一种水妖。（《博罗罗人百科全书》第一卷，第17～26页）蒂姆比拉人的关于科克里特人（Kokrit）（＝科克里德霍人）（Nim.：8，第202页）起源的神话（$M_{73}$）则略为不同，也强调恶臭气味。吉瓦罗人（Jivaro）（$M_{74}$）认为，腐败气味同恶魔相伴而生。（Karsten：2，第515页）一个奥帕耶人神话把死亡的降临归因于一个臭鼬男人放臭气（jaratataca，鼬鼠科之一种），这人后来变成了这种动物。[9]（Nim.：1，第378页）

在希帕亚人那里也可看到采取味觉代码的阿皮纳耶人神话的三种呼声。他们的这个关于短暂人生之起源的神话几乎可以称为"三种味道"：

**$M_{76}$ 希帕亚人：短暂人生**

造物主想让人长生不死。他叫他们占领河边的位置，只放行

⑧ 它们也许可以同卡耶波人的 mru kaok 相比，后者是一种蛇状水妖，它是看不到的，但可以听到和嗅到。它能使人中风和昏厥。（Banner：2，第37页）这名词据认为还有"假、伪"的意思（同上）。

两只独木舟；然而，他们应制止第三只独木舟，以便向舟中的精灵致敬，拥抱他。

第一只独木舟中有一只篮子，装满烂肉，发出极端的臭恶气味。人们向它跑去，但被臭气挡了回来。他们以为，这只独木舟装载着死亡，但死亡在第二只独木舟中，采取人形。因此，人向死亡热烈致敬，拥抱他。当造物主乘第三只独木舟来到时，他不得不接受这样的事实：人已选择了死亡，他们和蛇、树与石头不同，它们全部等待长生不死精灵的到来。如果人也这样做，他们本来也会年老时脱皮，也会像蛇那样返老还童。（Nim.：3，第385页）

---

⑨ jaratataca（maritataca，jaritataca）是 cangamba（一种猪鼻臭鼬，*Conepatus chilensis*），是南美洲语，相当于北美洲的"臭鼬"。它是夜间活动的、食肉的四足动物，遍布巴西中部和南部，据说对它所嗜猎的毒蛇的毒有天然的免疫性。它有一个尾腺，分泌恶臭流体，用于向敌手喷臭雾。（Ihering，第 XXXIV 卷，第 543～544 页）在佩纳姆布科国家里，口语中有 tacúca 这个词，其意义为"人体发出的臭汗、难闻气味"（Ihering，第 XXXVI 卷，第 242 页）。我还将从不止一种背景再回到美洲臭鼬的问题上来（第 233、238、322、325 页的注，353 页），这里我只想作一点说明。我们只注意臭鼬科中的一种成员，它施放的毒气在人中间传播死亡（$M_{75}$）。按照 $M_{27}$，博罗罗人的祖先因为拒绝排放烟草的香味烟而变成臭鼬（水獭）。$M_{72}$ 中的科克里德霍人是水中昆虫，而科尔巴齐尼给博罗罗语 ippié 下的奇妙定义（参见第 142 页上注⑦）也许适合于这种动物，胜过适合于水獭。看来，臭鼬和某种不明的水中昆虫之间有着一种动物种学（ethnozoologie）的等当关系。诚然，《博罗罗人百科全书》中没有证据证实这个推测，唯一例外也许是其中指出了对于另一种动物的这种等当关系：词 okiwa 既指水猪（*Hydro Chocrus*）也指一种水中昆虫，后者像其同名异种一样也生活在河岸（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 829 页）。一种快速旋转的吐丝甲虫 Y-amai 是瓜拉尼人宇宙演化论中的最重要动物之一。（Cadogan，第 30、35 页）

在阿皮纳耶人神话中，触觉代码已隐含在岩石、硬木和烂木这个系列之中。它在一个图皮人神话中表现得更明白：

**$M_{77}$ 特内特哈拉人：短暂人生（1）**

造物主创造的第一个男人天真无邪地生活着，但他的阴茎始终勃起着。他徒劳地向它喷洒木薯饮料，想以此来消肿。受过水妖（她后来被阉割，被她丈夫杀死）教导的第一个女人教这男人如何通过性交来软化他的阴茎。当造物主看到这柔软阴茎时，他勃然大怒说道："从今以后你的阴茎将是软的，你将生孩子，然后你将死去；以后当你的孩子长大时，他又将生孩子，然后又将死去。"[10]（Wagley-Galvão，第131页）

赫克斯利（第72～87页）就一个邻近部落乌拉布人（Urubu）清楚地表明了"硬"和"软"这两个范畴在土著思维中所起的根本性作用。它们用来区别言语模式、行为类型、生活方式，甚至世界的两个不同方面。

视觉代码必须加以较详细的研讨，因为它引起了解释上的困难。这里，首先是一个把视觉代码同其他代码相结合的神话：

**$M_{78}$ 卡杜韦奥人（Caduveo）：短暂人生**

一个著名的萨满造访造物主，想找到一种手段能使老人恢复青春，使枯树复萌。他访问了彼岸世界的一些居民，以为他们是造物主，可是他们解释说，他们只是造物主的头发、指甲或尿液。……

---

[10] 比较一个奥帕耶人神话中的蜡阴茎，它在阳光下要熔化，也是短暂人生的原因。（Ribeiro：2，第121～123页）

最后，他到达目的地，提出了要求。造物主的守卫神告诉他，切不可以任何借口吸造物主的烟管，或者收下造物主给的烟，相反，他应当粗暴地夺下它，最后，切不可看造物主的女儿。

这萨满经受住了这三个考验。于是，他得到一把能起死回生的梳子和能使枯树重新萌发绿芽的树脂（树液）。当造物主的女儿追他，给他遗留的烟草时，他已踏上返途。她大声叫他站住。英雄情不自禁地回头望了一下，瞥见这少女的一只脚趾：这短短一瞥就足以使这姑娘怀孕。因此，造物主就让他死于返途，召他回到彼岸世界照料妻儿。从此，人再也不能逃脱死亡。（Ribeiro：1，第157～160页；Baldus：4，第109页）

第二个特内特哈拉人关于短暂人生的神话利用纯视觉代码给出了一种不同于$M_{77}$的解释。

**$M_{79}$　特内特哈拉人：短暂人生（2）**

一个年轻的印第安女人在森林中遇见一条蛇。这蛇成了她的情人，她给他怀上了一个儿子，后者出生时就已是少年。每天这儿子去到树林里为母亲制箭，每天晚上回到她的子宫里。这女人的兄弟发现了她的秘密，劝她儿子一出去就躲起来。当这儿子那晚回来想进子宫时，这女人已不见了。

这蛇儿子讨教蛇祖父，后者劝他为父亲打猎。可是这男孩不愿意这样做，因此那晚他就变成一道闪电，带着弓箭登上了天空。当他到达天上后，把武器弄成碎片，它们变成了星星。人人都在睡觉，只有蜘蛛目睹这一切。由于这个原因，蜘蛛（和人不同）老了不会死，但变换壳。以前人和动物老了也更换皮肤，但从这天起到现在，人和动物一直都老了就死。（Wagley-Galvão，第149页）

在这个神话中，我们又看到蛇女阴道敞开，可以让丈夫和儿子在需要时躲避在里面（参见本书第166～170页）。从这个观点看来，这两个关于短暂人生的特内特哈拉人神话的差别不像乍一看来那么大；因为在第一个神话中，这妻子也是主动同水妖发生性关系，她通过敲打河面上的一个葫芦邀水妖同她性交。按照乌拉布人版本（$M_{80}$），蛇的阴茎足有半英里长，由造物主制成来满足女人，因为开始时男人像孩子一样，没有性器官。（Huxley，第128～129页）在第一个特内特哈拉人神话中，水妖被杀而使女人失去伴侣，因而她去引诱丈夫；这导致生死的出现和世代的延续。在乌拉布人神话中，在蛇被杀之后，造物主把他的尸身切成碎块，把它们作为一个阴茎分配给男人。因此，女人们在子宫中（不再在腹中）怀孩子，生孩子时要受苦。可是，第二个特内特哈拉人神话如何解释呢？

出发点是相同的：一个女人（或几个女人，$M_{80}$）和一条蛇结合，后来离异；然后，在三种情形里全都是碎裂：在$M_{77}$中，水妖的阴茎被切断；在$M_{80}$中，蛇的头被砍下，身体切成碎段；在$M_{79}$中，蛇儿子被同母亲身体永远分离。但在前两种情形里，碎裂映射成周期性形式的时间：男人阴茎一会儿硬，一会儿软，人一代接续一代，生和死交替，女人生孩子蒙受痛苦……在第三种情形（$M_{79}$）里，碎裂映射到空间：蛇的儿子（像其他蛇一样，他也不在乎自己的蛇性，因为他拒绝与父亲为伍）把弓箭弄成碎段，而它们散布在夜空中变成星星。因为蜘蛛目击了碎裂，所以，对于它来说，也仅仅对于它来说，周期性（脱皮）意味着生，而对于人来说则意味着死。

因此，视觉代码使$M_{79}$得以运用双重对立。第一是可见和不可见的对立，因为作为注视者的蜘蛛不止是一个特定景象的目击者：以前一点没有什么可看；夜空一片漆黑，而为使天空成为“景观”，星星必须既占据它又照亮它。其次，这原始景象受到限定，因为它是同整体对立的

碎裂的产物。

一组图库纳人神话证实了这种分析。这些神话也系关于短暂人生。不过，它们从另一种观点看待这个问题，而这也许是因为图库纳人有个古老信仰：据认为一种仪式使人能够获致长生不死。（Nim.：13，第 136 页）

### $M_{81}$ 图库纳人：短暂人生

从前，人根本不知道死。一次，碰巧一个为过成年礼节庆而独处的少女没有对不死神的呼唤做出响应，这些不死神想邀人追随他们。这时她又犯了一个错误，对老年精灵的呼唤作了响应。后者冲进她的房间，把他的皮肤换成她的皮肤。这精灵立刻又变成一个少年，而他的受害者成了衰朽的老妪。……从那时起，人老了就死去。（Nim.：13，第 135 页）

这个神话提供了阿皮纳耶人神话（$M_9$：主题为三种呼声）和第二个特内特哈拉人神话（$M_{79}$：皮肤变换）之间的过渡。后一主题在下面的神话中甚至点得更为明白：

### $M_{82}$ 图库纳人：长生不死

一个处女独处成年礼居室，听到了不死神的呼唤。

她立即应对，要求赋予长生不死。客人中间（当时正在举行庆祝会）有一个少女已同龟订婚，但她不喜欢他，因为他只吃树菌，因此她刻意追求隼。

整个宴会期间，她一直偕情人待在茅舍外面，只有片刻例外，那时她到屋里去喝木薯啤酒。龟注视着她匆匆出去，便发出诅咒：突然这处女和客人坐着的貘皮升上天空，而龟没来得及坐上去。

那两个情人看到，貘皮和其上坐者已高高地在空中。少女的哥哥们抛下一根细藤，以便她能爬上去跟他们在一起。可是，她必须绝不张开眼睛！她没有照办，还叫了起来：“藤快要断了！”藤真的断了。这少女跌落后变成一只鸟。

龟打破了装满啤酒的罐子。充满蛆的啤酒溢流到地上，被蚂蚁和其他脱皮的动物舐吃；这解释了它们为何不会老。龟变成了一只鸟，和同伴一起登上上界。貘皮和其上的坐者现在仍可看到呈月晕形状（按照另一个版本为昴星团）。（Nim.：13，第135～136页）

我后面还要研讨视觉代码的天文学方面，这里局限于作形式的分析。从形式的观点看，上述神话和第二个特内特哈拉人关于短暂人生的神话（$M_{79}$）之间有鲜明的相似性：有一个女人和一个违禁的情人（蛇或隼）的结合；接着是离异（$M_{79}$中因兄弟引起，而在$M_{82}$中两个兄弟徒劳地试图修补它）；东西破碎了（或者在天上，如在$M_{79}$中，或在地上，如在$M_{82}$中）。变换皮肤的昆虫：“注视”碎裂而成为长生不死的。天体产生了。

然而，图库纳人神话比特内特哈拉人神话复杂。我觉得，这是由于两个原因。第一，如上面已经指出的，图库纳人相信，人能达致长生不死。这种我称之为“绝对的”长生不死带来一个补充的维度，后者被附加于昆虫的“相对”长生不死。特内特哈拉人神话（$M_{79}$）仅仅建立了人的绝对长生不死和昆虫的相对长生不死之间的对立，而这两个图库纳人神话（它们是互补的）预设了一个三角形系统，它的三个顶点代表人的长生不死和死（两者都是绝对的），以及昆虫的相对长生不死。第二个图库纳人神话（$M_{82}$）考察了两种长生不死，认为人享有的长生不死由于是绝对的因而优越于昆虫享有的长生不死。因此，碎裂的

水平发生倒转，并且相关的碎裂东西的水平也发生倒转：男人的武器或女人的陶器，或者在空中（$M_{79}$）或者在地上（$M_{82}$）。就此而言，从星星（$M_{79}$）到月晕或昴星团（$M_{82}$）的转度尤其意味深长，因为在第二种情形里，我们所关涉的天文现象（如我们后面在第288页及以后讨论昴星团时会看到的）处于连续的范畴，而后者也是绝对长生不死的范畴，同相对的或周期性的长生不死相对立。[11]

$M_{82}$的复杂性还有一个原因。这或许起因于这样的事实：图库纳人似乎对因发酵饮料在庆典活动中占据重要地位而产生的一个烹饪逻辑的问题特别敏感。在他们看来，啤酒是或者可能是长生不死的饮料：

**$M_{84}$ 图库纳人：长生不死的饮料**

一次成年礼节庆行将结束，但年轻姑娘的伯伯喝醉了，他已无法让庆典正常进行下去。一个不死神以貘形降临，带走了姑娘，娶她为妻。

过了很久，她带着婴孩又来到村里，要家人为她的弟弟的剃发礼准备一种特别浓烈的啤酒。她同丈夫一起出席仪式。后者带来一点长生不死饮料，给参加者每人一啜之量。他们全都喝下去之后，就带着年轻伴侣移居诸神的住地。（Nim.：13，第137页）

但同时这神话又像$M_{82}$一样围绕着一种饮料。这种饮料的制备处于发酵和腐败之间，或者更确切地说，似乎不可避免地把这两种过程结合起来，而这是因采用土技术所致。（我已在104页上注⑭中提到过这个事实。）把这种二重性同女英雄的二重性关联起来，这样做是很诱人的。

---

⑪ 博罗罗人（$M_{83}$）相信，人所以短寿，是石头和竹子争论的结果。石头是永恒的；竹子会死去，又以新笋重生。竹子终以代表周期性而获胜。（Colb.：3，第260～261页）

女英雄乍一看来似乎很奇怪。一方面，她过着处女幽居的生活，不得不斋戒，可以说处于达到青春期的“发酵”状态。另一方面，这个放荡的姑娘因她的未婚夫龟“吃腐烂物”而看不起他，却同“吃生食”的隼相爱（按照尼明达尤的一个注释，这种隼科动物以小鸟为食物）。所以，这里提到三种食物，正如有三种长生不死一样；或者，如果我们紧扣这个神话的主题，则我们也可以说，有两种长生不死：单纯的长生不死（人变成长生不死的）和含糊的长生不死（昆虫脱皮），以及两种类型食物：一种是单纯的、非人的食物（生食），另一种是人的、甚至神的但含糊的食物（发酵时必定腐败的食物）。

不管怎样，我介绍这些图库人神话，目的在于得到对视觉代码的较清晰定义；显然，我们的语言学范畴不适合担负这个任务。有关的对立是同下述各个对立同构的：完整物体和破裂物体的对立；一片乌黑的天空和布满发光星星的天空的对立；最后，盛在一个容器之中成为均匀物质的液体和溢出而粘满蛆的同种液体的对立。因此，也就是整体和残片、光滑和含粗砂、惰性和活泼、连续和不连续之间的对立。这些对立本身又同其他一些取决于别种感觉的对立同构：新鲜和腐败、硬和软、噪和静。[在一个简短的阿里克纳人（Arikena）版本中是热和冷；参见 Kruse：4，第 409 页]

这些感觉代码不是简单的。而且，也不是仅仅用这些代码。例如，视觉代码采取可见和不可见两相对立这种粗糙形式存在。不过，除了这个对立现在就加以详细规定之外，视觉代码还在其他水平上起作用。在第四篇中，我将详细研讨天文代码，在第五篇中，则将详细研讨美学代码。我们迄此研讨的那些神话中已经有这种美学代码在起作用，它们利用这种代码，把叫鹤这种可怜的丑鸟（它是一个引起死亡的丑妻的丈夫）和精致彩饰的花豹[12]（它的尖牙和毛皮可用来制作极精美的装饰品）相对立，也同后者的同族美国山猫相对比，和叫鹤不同：

美国山猫有个漂亮妻子（$M_{29}$）。最后，在第二篇里，我在研讨关于野猪起源的神话时已表明了一种真正的社会学代码系统的作用，这系统利用了建基于姻亲关系和亲属关系的对立。

在暂时撇下感觉代码问题之前，还有一个矛盾必须加以解决。在我们考察关于人类寿命的神话时，我们注意到，每种感觉对立的两极有不同的价值，视所选例子而定。$M_9$ 以及 $M_{70}$ 和 $M_{81}$ 表明，为了享受长寿或长生不死，人必须不对微弱噪音做出响应：烂树的“轻柔”和“低弱”呼声、叫鹤的遥远哀鸣或者老迈精灵的呼声。现在我们来考察另一个关于短暂人生的神话，它像 $M_{70}$ 一样也属于卡拉雅人：

**$M_{85}$ 卡拉雅人：短暂人生（2）**

在一只癞蛤蟆从造物主那里偷取了他拒绝给人的火之后，他娶了一个印第安少女。挡不住岳父的恳求，他答应向兀鹰王索要天体——星、太阳和月亮，它们对于照亮地球是必不可少的。然后，造物主要求兀鹰教给人文明的技艺，以他自己作为中介。此后，这鸟（造物主通过装死把它引诱下来）就飞走了。这时，造物主的岳母想问兀鹰，老人如何返老还童。回答从又高又远的地方传来。树和有些动物听到了，但人听不到。（Baldus：4，第 82 页）

这里我们又遇到了死和生的对立，这是这组神话的不变要素。不过，这里不是把对立用听见/听不见的代码来表达，而是把项的顺序倒过来。为了长命，$M_9$、$M_{70}$ 和 $M_{81}$ 的英雄应当绝不听微弱的声音。在

⑫ 虚荣使花豹堕落（Métraux：8，第 10～12 页）。作为轻快敏捷的代价，蜥蜴只是“稍具美姿，两侧皮肤着彩”（Colb.：3，第 258 页）。

这个神话中，这条件倒转了过来。

嗅觉代码方面也有这种困难。按照克拉霍人神话 $M_{72}$ 和奥帕耶人神话 $M_{75}$，死亡所以降临人类，是因为他们闻出了死亡的恶臭。然而，在希帕耶人神话（$M_{75}$）中，毛病出在缺乏嗅觉灵敏性：如果人嗅出死亡的恶臭，人本来不会接受死亡。因此，在一种情形里，强烈的气味不应当被感知，在第二种情形里，轻微的气味应当闻出来。

现在我们来看看视觉代码。一个谢伦特人神话（$M_{93a}$）（*后面将加以扼述，第 225 页*）把短暂人生的起源同对一种天象的视觉和嗅觉联结起来。然而，特内特哈拉人神话（$M_{79}$）对短暂人生的起源给出了相反的解释：人所以夭折，是因为他们睡着了，**看不到**突然布满星星的空旷夜空。这里，我们看到了 $M_{79}$ 所属的那个神话亚组的一个不变特点，因为它以同样形式但按声学代码重现在亚马逊人异本（$M_{86}$）之中：蛇儿子被母亲遗弃后上升到天空，在那里变成虹。在升天之前，他极力要人响应他将从天上向他们发出的呼声。但是，他的外祖母睡着了，听不到他的呼声。然而，蜥蜴、巨蛇和树听到了；正因为这个缘故，它们返老还童，换了皮肤。（Barbosa Rodrigues，第 233～235，239～243 页）我们在另一个异本（$M_{86a}$）中得出同样的结论，在那里，虹被奇怪地说成是花豹的儿子；然而，这个异本获自一个脱离部落的混血儿。（Tastevin：3，第 183，190 页）一个卡希纳瓦人（Cashinawa）神话（$M_{86b}$）也解释了，跟树和爬行动物不同，人因为在睡着时未对祖先飞上天空后向他们喊“脱你们的皮！”做出响应而变成会死的。（Abreu，第 481～490 页）

过去的神话作者很轻易地就克服了这个困难。他们为此只要假设，神话思维反映着他们感到满足的那种分析的不严谨、总是近似的本性。我奉行相反的原则：当一个矛盾出现时，它便证明，这分析一定还进行得不够，一定漏掉了一些示差特征。我现在可以就目前的情形来说明这一点。

在这组关于短暂人生的神话中，人的死从两个不同角度去看：从前瞻和回顾两方面去看。能否阻止死亡，即防止人死得比他们想望的早呢？以及反过来，能否使人返老还童或者起死回生呢？第一个问题的解决总是反面地提出来的：不要听，不要感觉，不要触动，不要看，不要品味……第二个问题的解决总是正面地表达：要听，要感觉，要触动，要看，要品味。另一方面，第一种解决只适用于人，因为植物和动物有其自己避免死亡的方法，即通过换皮而回春。有些神话只考察人的情形，因此可以只从一个方向——生命的前瞻性延续、反面的禁令——去看；另一些神话把人的情形同可重返青春的生物或实体的情形加以对比，因此可以从两个方向——前瞻和回顾、反面和正面——去看。

这些转换得到一丝不苟的遵守，因此，采取某种观点，对于一个特定的神话和一个特定种群都意味着，属于这个种群的、但表现相反观点的那个神话在一切方面都发生相关变化。为了明白这一点，我们只需比较两个卡拉雅人神话 $M_{70}$ 和 $M_{85}$。前一个神话系关于人的前瞻性长生不死；没有把长生不死给予人，因为人从下面跑到上面，选择在地球表面上定居，在那里他们发现大量果子和蜂蜜（自然产物）以及可让他们点燃火（以及烧煮）的死木。另一方面，$M_{85}$ 则把人的状况同脱皮的动物的状况进行比较。这里，问题不再是如何延长寿命到超过正常期限，而是像这神话所表明的，如何返老还童。与此相关联，这里问题是下降而不是上升（鸟飞向地面）；授予天光而不是地火（如这神话所刻意指出的，人已经拥有地火）；文明技艺取代自然资源。如前面已经看到的那样，$M_{70}$ 中的前瞻性长生不死的先决条件是不听；$M_{85}$ 中的回顾性返春的先决条件是听。

因此，感觉代码上的这种表面矛盾在下面的图式中消失了，这图式以简缩形式重现我们的论证：

$$(\text{听} \xrightleftharpoons[M_{85}, M_{86}]{M_9, M_{70}, M_{81}} \text{不听}) \qquad (\text{感觉} \xrightleftharpoons[M_{76}]{M_{72}, M_{75}} \text{不感觉})$$

$$(\text{触动} \xrightarrow{M_{77}} \text{不触动}) \qquad (\text{看} \xrightleftharpoons[M_{79}(\text{关于昆虫})]{M_{79}(\text{关于人})} \text{不看})$$

$$(\text{品味} \xrightleftharpoons[M_{82}(\text{关于昆虫})]{M_{82}(\text{关于人})} \text{不品味})$$

只有卡杜维奥人神话占据中间地位，它可从三种不同观点加以解释。首先，这神话运用不止一种代码：味觉（不吸烟筒）；触觉（为了强夺奉送的香烟，偷袭造物主的腋窝）；视觉（不看姑娘）。其次，在这三条禁令中，第一条和第三条是反面的；第二条是正面的。最后也是最重要的一点是，短暂人生的问题同时地从两种观点提出：英雄致力于使老人和树回春（和复活）；但他自己夭亡，因为他成了父亲而卷入世代的周期循环之中。在所有其他背景中，感觉代码的项的值都被规则地反转，视问题在于遏止死亡还是确保复活而定。这赋格曲由一支反赋格曲伴奏。



# Ⅱ 负子袋鼠的康塔塔（Cantate）

**我想在我的诗篇中描绘一个模范母亲，这就是负子袋鼠，这种动物在我们这里鲜为人知，但是，它那温柔的、动人心怀的爱抚和母爱，必定吸引了读者。**

弗洛里昂（Florian）：《寓言》（*Fables*），第Ⅱ卷，1。

## *1.* 负子袋鼠的独唱曲

我希望在上一节里已经确立了许多真理。第一，当从形式的观点考虑时，看来大不相同但全都关涉人类死亡之起源的那些神话传达着同样的消息，彼此仅以所用的代码相区别。第二，所有的代码在类型上是相似的；它们利用可感知量之间的对立，后者因而被提高到作为逻辑存在的地位。第三，既然人具有五官，所以就有五种基本代码，而这表明，一切经验可能性皆已得到系统的探究和应用。第四，这些代码中有一种占据特优地位；这就是同吃的习惯相联系的代码即味觉代码，因此它的消息往往被译成其他代码，而它本身很少用来译其他代码的消息。因为，我们正是通过解释火起源从而也解释烧煮起源的神话，才洞悉了关于短暂人生的神话；例如，在阿皮纳耶人那里，死亡的起源仅仅是关于火起源的神话的一个插段。因此，我们现在开始理解烧煮在原始思维中占据着十分关键的地位：烧煮不仅标志着从自然到文化的过渡，而且人的状况也可通过烧煮和借助烧煮来规定，这里包括人的状况的全部属性，甚至那些也许看来无疑是最为自然的属性，

如死亡。

然而，我绝不掩盖这样的事实：为了获得这些结果，我在某种程度上掩饰了两个困难。在所有热依人版本中，只有阿皮纳耶人异本包含关于短暂人生的插段。当然，我在第三篇开端已解释过，为什么在热依人神话的情形里，通过援引较完整版本来填补某些版本中的空缺，是合法的。然而，还必须试图发现，其他热依人群体是否对短暂人生的起源抱不同看法，如果是这样的话，那么，这种看法究竟是怎样的。此外，为了确保代码的相互可转换性，我还提出了方程硬木＝动物肉，而这方程必须加以检验。幸好，这一切都是做得到的。因为，有一组热依人神话存在，在其中，硬木主题同短暂人生的主题联结在一起。尽管这些神话——跟 $M_9$ 不同，而我的论证主要基于这神话——不涉及火的起源，但它们还是有一个本质上属于烹饪的主题，因为它们关涉栽培植物的起源。最后，由于一个出人意外的曲折，这些神话使我们能够获得对我已提出的那些结论的决定性证实。

### $M_{87}$ 阿皮纳耶人：栽培植物的起源

一个青年的鳏夫睡在空旷地里，同一颗星相爱。这星一开始向他显现蛙形，然后显现漂亮少女的形象，他就娶了她。那时，人还不懂园艺，他们吃烂木和肉，不吃蔬菜。星女人带给丈夫甘薯和马铃薯，教他吃它们。

这男人把娇小的妻子小心地藏在一个葫芦里，但被他的弟弟发现了。从此以后，他就同她公开一起生活。

一天，当星女人和婆婆一起洗澡时，她变成了一只负子袋鼠，跳到老妪的肩上，直到引起后者注意到一棵大树，上面玉米穗轴累累。她解释说："印第安人吃这种玉米，不吃烂木。"她作为一

只负子袋鼠爬上树，打下大量玉米穗轴。然后，她又呈人形，教婆婆怎么做玉米饼。

人喜欢上了这种新食物，决定用石斧砍下玉米树。可是，当他们停下来喘口气时，已经砍出来的切口又弥合了。他们打发两个男孩回村去取一柄利斧。在路上，两人发现了一只干草原负子袋鼠，他们杀了它，马上烤了就吃，尽管男孩是禁止吃这种动物的。当他们变得衰老，成为驼背老人时，还没有吃完这肉。一个老江湖郎中成功地使他们返老还童。

当人们最终克服重重困难把树砍倒时，星女人劝他们开垦林地，种植玉米。然而，后来在丈夫死后，星女人又回到天上。(Nim.：5，第 165～167 页)

这同一个阿皮纳耶人神话的另一个版本（$M_{87a}$）既没有负子袋鼠的插段，也没有玉米树的插段。我们只是读到，星女人从天上带来栽培植物，教印第安人制作篮子。然而，她的丈夫对她不忠至极，因此，她又回到天上。(C. E. de Oliveira，第 86～88 页)

我的目的不是透彻分析这组神话，而只是利用其中的某些方面来完善一项论证，后者的基本部分我已提出。因此，我们缩简其他版本，只突出每个版本的特殊之点。

**$M_{88}$　蒂姆比拉人：栽培植物的起源**

为一个星女人所迷恋的英雄不是鳏夫，而是个身体畸形的男人。在这少女的隐匿地被她丈夫的弟弟发现之后，这星女人就告诉丈夫玉米的事(这里玉米长在轴上)，把她咀嚼过的绿色种子唾在他脸上(按照 $M_{87a}$，是吐入他口中)。然后，她教印第安人如何做玉米食物。在开垦出部分林地以便开始种植时，男人们弄坏了

斧，于是派一个男孩回村再取一把。他遇见一个老人正忙于烧煮负子袋鼠。这男孩不顾老人抗议，硬是吃它。他的头发马上变白，他不得不用一根棒来支撑他的踉跄步履。

如果这丈夫不强求她满足他的淫欲，本来星女人还会向他披露许多别的秘密。她屈从了这种要求，但后来迫使他跟她一起上了天。(Nim.：8，第 245 页)

### $M_{89}$ 克拉霍人：栽培植物的起源（三个本子）

当星女人发现人以 pau puba（烂木；参见第 104 页）为食物时，她便给丈夫看一棵树，上面布满各种各样的玉米，它的种子充填着冲刷这树脚的河流。像在蒂姆比拉人版本中一样，兄弟们起先怕吃玉米，认为它有毒，但星女人终于让他们相信它没有毒。其他村民偶然看见这家的一个小孩在吃玉米，他们问他吃什么；他们惊讶地得知，这玉米产于他们惯常在其中沐浴的河中。这消息传遍所有的部落，于是这玉米树被砍倒，玉米被瓜分。然后，星女人给丈夫和叔伯们说明如何利用 bacaba 棕榈（它结出可以吃的果子：*Oenocarpus bacaba*），教他们如何在地上挖炉洞，用喷淋水的红热石头填入，用这炉子来煨炖果子……她的教导的第三阶段即最后阶段系关涉木薯，她教他们如何培育它，如何用它做饼。

在整个这期间里，星女人和丈夫始终相互忠贞不渝。一天，她丈夫外出打猎，一个印第安人强奸了这少女，她流血了。她制成一种春药，用它害死整个人群。然后，她回到天上，把栽培植物留给少数幸存者。

第二个版本明确指出，当星女人下凡时，人还在吃烂木和蚁骸。他们培育玉米，但只是因为它们有装饰性（提供这个情况的

人是个受过教育的混血儿)。星女人教他们如何做玉米食物，如何吃。但是，可供的玉米数量不够需求。星女人于是（她已怀孕）教丈夫如何开垦林地开始种植玉米。她回到天上，回来时又带来木薯、西瓜、葫芦、稻、甘薯、马铃薯和落花生。故事结束时教授了烧煮。

第三个版本（获自一个混血儿）描述了星女人已结婚，但仍是处女；她遭到轮奸，她为了惩罚罪犯，把有毒唾沫吐入他们口中。然后，她又回到天上。(Schultz，第 75～86 页)

卡耶波人（戈罗蒂雷人和库本克兰肯人）似乎未把关于星女人（无论她是不是栽培植物的赐予者）的神话和另一个关于这种植物由一种小动物透露给人的神话联结起来。在戈罗蒂雷人那里只看到这第二个神话：

**$M_{90}$ 卡耶波-戈罗蒂雷人：栽培植物的起源**

在印第安人吃真菌和粉状烂木的时代，一个女人在洗澡时，一只小动物告诉她有玉米存在。玉米长在一棵大树上，鹦鹉和猴在树上为争夺玉米而大打出手。树干非常粗，印第安人不得不去再拿来一把斧。在路上，年轻人杀死了一只平原负子袋鼠吃掉，变成了老人。巫师试图让他们返老还童，但未成功。自那时起，就一直严格禁止吃负子袋鼠的肉。

靠了玉米，印第安人食物充足。随着他们人数增加，产生了操不同语言、养成不同习俗的各个部落。(Banner:l，第 55～57 页)

在库本克兰肯人($M_{91}$：Métraux:8，第 17～18 页)那里，星女人代之以另一个女人，她是一个男人和雨结婚的产儿。为了喂养儿子，这女

人回到天上（她在那里出生），带回了栽培植物（马铃薯、葫芦和香蕉）。这里是这另一个神话的扼要：

### $M_{92}$ 卡耶波-库本克兰肯人：栽培植物（玉米）的起源

在人从花豹得到了火（参见 $M_8$）之后，一个老妪在同外甥女儿一起洗澡时被一只老鼠（amyuré）纠缠。这鼠最后成功地使她注意到玉米树。这么多玉米穗垂入河里，已很难在那里洗澡。村民们喜欢这老妪烧煮的食物。他们动手砍倒这玉米树。但是，每天早上他们都发现，前一天夜里砍下的切口又弥合了。因此人们试图用火烧这树，并派了一个青年回村再取一柄斧来。在返途中，这青年杀了一只长尾负子袋鼠（ngina），烤了起来。他的同伴警告他：不要吃"这种丑动物"。但是他还是吃了，结果变成一个老头，"又老又瘦弱，以致护膝的棉带一直垂到踝部"。

人们成功砍倒了这棵树，它轰隆倒地。他们瓜分了玉米。此后，人群散布各处。（Métraux：8，第 17～18 页）

像卡耶波人一样，谢伦特人也认为这两个神话是相分离的。不过，谢伦特人的社会肯定是父系制的。所以，像可以预料的那样，他们颠倒女性天空（这里它是食人的）的语义价（valence sémantique），但未改变高和低之间性对立的含义：

### $M_{93}$ 谢伦特人：木星

一天夜里，星（木星）从天上下凡，来到一个年轻单身汉那里，后者爱上了她。这青年男子把她藏在一个葫芦里，但被他的兄弟发现。星告诉她的丈夫，邀他陪她一起同往天上。那里一切都同地球上的对应事物不同。他到处都看到烟熏的或炙烤的人

肉。他在洗澡时，看到水中有许多尸体和断裂的肢体。他沿着登天时爬过的 bacaba 棕榈滑下去，逃掉了；他回到地球上后，向人讲述了冒险经历。但是，他在死后，灵魂马上又回到木星那里，现在他是天空中木星旁边的一颗星。（Nim.：7，第 184 页）

一个更老的版本（$M_{93a}$）说，在打开葫芦时，兄弟们看到这少女，感到很害怕，他们以为她是“一种双目炯炯的动物”。当这男人到天上时，他认为那里像是“荒无人烟的旷野”。他的妻子竭力劝他离开她父母的茅舍，但没有用。结果，他看到了那里正在演出的食人景象，也闻到了发出的恶臭。他逃走了，但一踏上地球就死去。（J. F. de Oliveira，第 395～396 页）

**$M_{94}$ 谢伦特人：玉米的起源**

一个女人带着孩子坐在村里的池塘边，编织捕鱼用的工具。一只老鼠装成人形来邀她到他家里吃玉米，而那时印第安人的食物还是烂木。他甚至让她带走一块玉米薄饼，但告诫她不要泄露这件事。然而，那孩子吃饼时让人撞见。村民们从那女人那里探明真相。当玉米主人听到有人来时，就变成老鼠跑了，把他的种植园留给了谢伦特人。（Nim.：7，第 184～185 页）

这组重要神话由于两个原因而令人感兴趣。第一，它强调了生长最早的玉米的树之坚硬。这个细节可能看起来使我提出的关于阿皮纳耶人火起源神话中的肉食和硬木两者一致的假说归于无效。但是，较仔细的考察表明，它证实了这个细节。

以上扼述的那些神话像关于火起源的神话（如 $M_{92}$ 中所表明的，它们直接接着后一些神话）一样，也把自然同文化相对立，甚至同社会

相对立：几乎所有的版本都把人群、语言和习俗上的差异的发展追溯到玉米的发现。在自然状态仍占主导地位的情况下，人——地球上的居民——还过着狩猎生活，根本不知道农业；他们以肉为食物，而按好几个版本的说法，肉都是生吃的，还吃腐烂的植物：腐败的木头和真菌。另一方面，居住在天空中的“诸神”是素食的，但他们的玉米不是栽培的；它在森林中大树上自然地无限量地生长，这种树的木头特别硬（而栽培玉米的茎又细又脆）。因此，就主食而言，玉米相当于作为自然状态下人的主食的肉。这个解释得到星女人神话的谢伦特人版本（$M_{93}$）的证实，这版本把这组神话中的其他热依人版本的要素颠倒了一下。按照这个谢伦特人版本，人已经拥有栽培植物（人是在文明英雄时代在谢伦特人之后获得的，参见 $M_{108}$）；因此，天上的人是食肉的，甚至食人的，因为他们吃烧煮的（炙烤的或烟熏的）或腐烂的（浸泡在水中的）人肉。

但是，最为重要的是，这些新神话更新了人生短暂这个主题，它们把后者纳入到一组原因论（栽培植物起源）神话之中，而这组神话同关于火起源的那组神话相对应，因为两者皆关涉烧煮的起源。人生短暂这个主题用两种方式加以考察，这两种方式彼此不同，而每一种单独来看各又不同于阿皮纳耶人火起源神话（$M_9$）考察这个主题的方式。

在刚才讨论的这组神话中，老龄（或死亡）之强加于人类，似乎是人类为换取栽培植物而必须付出的代价；或者作为星女人报复的结果，她的姻兄弟破坏了她的贞操（因为那时之前她只同她的丈夫交换纯洁的微笑）；或者因为一群年轻人吃禁食的（或者在这致命的一餐之后才禁食的）负子袋鼠的肉。而已分析过的那些关于短暂人生的神话，则把这归因于完全不同的原因：对噪音、气味、接触、视看或味道做出积极或消极的响应。

我在研讨这些神话时已证明，除了所应用的代码（它们可能因神话而异，但一直保持同构）之外，关键是始终表达着同一个相关对立，即熟食和生食之间的烹饪性对立。可见，现在问题拓宽了，因为刚才介绍的那些神话告诉我们人类死亡的其他原因。那么，一方面是对烂木呼声做出响应，闻到恶臭，获得柔软阴茎，未看见一种景象，不摄食带蛆啤酒；另一方面是强奸处女，吃烤负子袋鼠肉，这两方面可能有怎样的联系呢？这就是我们现在必须解决的问题。之所以要解决这个问题，首先是为了证明，这些神话所肯定的人生短暂起源和栽培植物起源之间的联系是成立的（同已给出的证明相对应地，也证明人生短暂起源和烧煮用火起源之间的联系）；其次是——也是最重要的考虑——因为我将由此得到一个额外证明来支持我的解释。算术上利用"借九"的证明。我打算表明，神话等领域里也有证明，而"借负子袋鼠"的证明可能同样地令人信服。

## 2. 回旋咏叹调

我所知道的对一个热依人部落进行过研究的唯一动物学家就蒂姆比拉人指出："我在蒂姆比拉人那里从未碰到相当于有袋目（*Marsupialia*）这个亚纲的概念，也从未有人自发地向我提起过有袋动物的育儿袋或其在幼兽发育过程中所起的作用。我只见到过一个动物种gamba 或 mucura(负子袋鼠,*Didelphys marsupialia*):klô-ti"（Vanzolini,第 159 页）。事实上,负子袋鼠在巴西中部的神话中地位相当一般,而这也许仅仅因为拿不准如何指称这种动物。古代著作家有时把它同狐(葡萄牙文:raposa,犬科之一种)相混淆,负子袋鼠体形上与之相似。印第安人自己似乎称有些种类的有袋动物为"鼠"。我们已经看到,按照热依人栽培植物起源神话的各个版本,星(或玉米主人,$M_{92}$)变

成了一种动物，它有时称为负子袋鼠，有时称为鼠。蒂姆比拉人的负子袋鼠名字 klô-ti 同样是意味深长的，因为它似乎表明，土著把负子袋鼠归类于 préa（klô；参见本书第 174 页），只是添上指大后缀。如果这种分类也出现在其他语言之中，那么，我们就应当问：在博罗罗人神话和奥帕耶人神话中起重要作用的 préa 是否同负子袋鼠相关联，或者是否同它相对立。如果这些神话很少提到负子袋鼠，那么，这也许是因为有些部落把它归类于其他动物，例如小有袋动物、啮齿类动物或犬科。

同样令人迷惑不解的是，神话中几乎根本没有提到过有袋动物的育儿袋，除了一个例外：阿帕波库瓦人起源神话中的一个简短插段，我后面还要提到它（第 242 页）。实际上，可称为有袋性的富有启示的主题所在多有，并且我已经在不止一个场合强调过一个这种主题即蛇的女主人（或母亲）的重要性，她的情人或蛇儿子住在她的子宫里，可以随意出入。

负子袋鼠(sarigue)在巴西北部称为 mucura，东北部称为 timbu，南部称为 gamba，在阿根廷称为 comadreja。它是南美洲最大的有袋动物，也是唯一有食用价值的有袋动物。重要性次一等的有水负子袋鼠(cuica d,agua：*Chironectes minimus*)、毛皮负子袋鼠(mucura chichica；*Caluromys philander*)和约为鼩鼱大小的矮种负子袋鼠（Catita：*Marmosa pusilla*，*Peramys domestica*）(Guenther，第 168 页，389 页；Gilmore，第 364 页；Ihering：词条“Quica”)。负子袋鼠躯体长为 70～90 厘米。这词也用来冠称四个巴西种：*Didelphys aurita*(从南里奥格朗德北部到亚马逊河)；*D. paraguayensis*(南里奥格朗德)；*D. marsupialis*(亚马逊)；*D. albiventris*(巴西中部)(Ihering：词条“Gamba”)。负子袋鼠出现在多种类型记叙之中，它们乍一看来分成两类：起源神话和幽默故事。我们依次来考察这两类。

图库纳人神话中的主角是名叫迪艾（Dyai）和埃皮（Epi）的孪生兄弟。前者司人类创造、艺术、法律和习俗。后者是骗子、糊涂虫和无耻之徒；如果他化兽形，则往往变成负子袋鼠。正是他发现了（$M_{95}$）兄弟的秘密妻子。迪艾把她藏在骨笛里（参见 $M_{87}$—$M_{89}$、$M_{93}$）；这妻子名叫图尔（Tul），出生于 *Poraqueiba sericea* 的果子。他引她嘲笑（参见 $M_{46}$、$M_{47}$）为躲避火的热而跳跃的鱼，从而不得不暴露她的存在，而他自己解开裤带跳舞，以致他的阴茎像鱼一样抖动。他极其强暴地强奸了兄弟的妻子，以致精液从她口鼻中喷出。她立即怀孕，由于身体膨胀，无法回到隐藏地。迪艾通过强迫兄弟刮下身上的肉来惩罚他；他把肉浆扔给了鱼。（Nim.：13，第 127～129 页）

强奸的情景证实了埃皮的负子袋鼠本性。负子袋鼠有一个岔状阴茎；因此，整个北美洲都可作证的一种信念认为，这种动物通过鼻孔交媾，雌的通过打喷嚏把幼仔送入育儿袋。⑬（Hartman，第 321～323 页）

我已指出，这个神话同那组热依人关于一个凡人的天体妻子的神

---

⑬ 马塔科人神话中的骗子生有一个**双阴茎**（Métraux：3，第 33 页），托巴人神话中的相应角色则是只“狐”。

美洲的这种信念提出了一个比较神话学问题。这些信念在旧大陆（那里没有有袋动物）也存在，不过系关于鼬鼠。加兰西丝（Galanthis）被卢西涅（Lucine）变成一只鼬鼠，作为对她帮助阿尔克曼涅（Alcmene）生孩子的一种惩罚，结果她自己后来通过口生孩子，而欺骗女神的谎言也正是从这口出来的。[Ovid：《变形》（*Métamorphoses*），L. IX，V，第 297 页及以后] 鼬鼠据说是通过口生产的 [Plutarch：《爱西斯和奥西里斯》（*Isis and Osiris*） § XXXIX]；同时，坏女人被比作鼬鼠（Gubernatis，II，第 53 页）。新大陆（那里也有鼬鼠）相信，它们能够帮助生孩子，因为它们很容易从孔中滑出孩子。（L. S.：9，第 82～83 页）最后，博罗罗人孪生儿神话的一个本子（$M_{46}$）（它同上面的图皮人神话极其相似）也说到，鼬鼠科的一个种（葡萄牙语 irara：种名 *Tayra*）起着图皮人归诸负子袋鼠的那种作用。（Colb.：1，第 114～115 页；2，第 179～180 页）

话有亲缘关系。在这组热依人神话中，星是被她姻兄弟强奸的负子袋鼠；这里，*Poraqueiba* 树（它的果子落到［＝下降到］地面，正像星首先呈蛙形下到地面）的女儿被她的负子袋鼠姻兄弟强奸。因此，当我们从热依人神话过渡到图库纳人神话时，负子袋鼠的作用反转了过来；同时，说来很有意思，在图库纳人那里栽培植物的礼物归诸蚂蚁而不是负子袋鼠。（$M_{54}$；Nim：13，第 130 页）后面我将对这种转换做出解释。（第 239～240 页及以后）

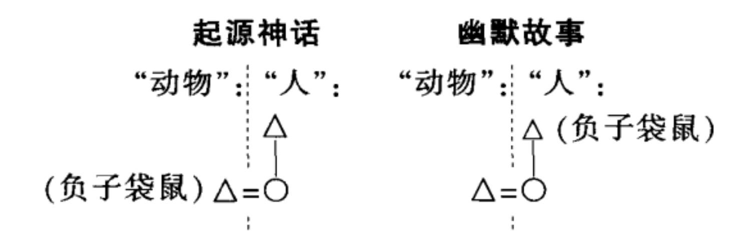
显然，图库纳人神话从另一种背景重复了最著名的图皮人神话之一（$M_{96}$）中的一个情节。泰夫在 16 世纪时就已注意到其中一个版本，而且这版本今天仍在流行。这个情节是说：一个女人怀上了文明神梅雷·阿塔（Maire Ata）的孩子。她独自旅行。她腹中的孩子同她交谈，给她引路。然而，因为他母亲拒绝“给他长在路旁的小植物”，所以他决定赌气一声不响。这女人迷了路，来到一个名叫萨里戈伊斯（Sarigoys）的男人的家里。夜里他诱奸了她，“结果她又怀上了一个孩子，他与第一个孩子结伴……”作为一种惩罚，这男人变成了一只负子袋鼠。（Thevet，载 Métraux：1，第 235～236 页）

这个插段也见诸乌拉布人、特姆贝人和希帕耶人，他们分别称这诱奸者为 Mikur、Mykura 和 Mukura。这些名字很接近于热依语里标示负子袋鼠的词：mucura。

在南美洲，负子袋鼠也作为一个悲喜剧故事的主人公出现。这里仅略举数例。蒙杜鲁库人神话（$M_{97}$）、特内特哈拉人神话（$M_{98}$）和瓦皮迪亚纳人（Vapidiana）神话（$M_{99}$）讲述了负子袋鼠和他所选定的几个女婿的悲惨遭遇。每个女婿都具有一种专长：打鱼、狩猎或耕地。负子袋鼠想模仿他们，但都失败，甚至常常在这过程中受伤。每次，他都命令女儿重找一个丈夫，但结果甚至更糟糕。最后，负子袋鼠被烧死或流血而死。（Kruse：2，第 628～630 页；Murphy：1，第 118～120 页；

Wirth：2，第 205～208 页；Wagley-Galvão，第 151～154 页）

蒙杜鲁库人版本说，这些事件发生在负子袋鼠是人的时代。另一方面，女婿们依次为：食鱼鸟、臭虫、鸽子、吃蜜蜂的“狐”、蜂鸟、水獭和扁虱，它们也有人形，但“实际上是动物”。这个细节——它提供了生活在美国东南部的一个部落科亚萨蒂人（Koasati）所抱的信念的一个奇妙重现，这个信念认为，神话中的负子袋鼠运用分解的语言（Swanton，第 200 页）——使人能够明白，除了格调各不相同，这一切“负子袋鼠故事”（不管是起源神话还是滑稽故事）有着共同的结构。各个原因论神话描绘了呈人形但带动物名字的神；各个故事则描绘了呈人形的动物。在每个情形里，负子袋鼠的作用都是含混不清的。在图库纳人神话（$M_{95}$）中，他是性交神，因为负子袋鼠据认为生性就是干这事的。尽管他在蒙杜鲁库人故事（$M_{97}$）中是个动物，但他是个人，并且和其他兽类不同。最后，依我们考察的是神话还是故事，他的地位似乎反转过来：




**注**：图库纳人神话小心地表明，变成 *Poraqueiba* 果子的姑娘是孪生兄弟的姻兄弟（姊妹的丈夫）的女儿。因此，在左边的表中，女人的父亲不仅仅是为了对称起见而引入的。

赫克斯利(Huxley)考虑了负子袋鼠的象征性问题。他认为，有两个特点能解释让人朦胧感到的模棱两可之处：如我们已看到的那样，

负子袋鼠有一个开岔阴茎，他因此特别能使女人生孪生儿；当他发觉危险时，就佯装死去，因此，他似乎能够死而复生。（Huxley，第195页）没有一个神话说负子袋鼠是孪生儿的父亲，而都说它只有一个孩子。除了这一点而外，我们感到再没有比这类猜测更不可信的了。它们从对民间故事作折衷选择出发，甚至是为了支持特定论证的需要而临时杂凑成的。人们绝不可能假定这样的解释：它必须产生于神话本身或者种族志背景，并尽可能地同时产生于这两者。如果说我现在为了理解负子袋鼠的语义功能而提议注意一下美国东南部的神话，那么，这不只是因为新大陆的这些重要神话主题已经证据确凿地广泛传播于整个美洲，并且可能通过一系列中介而从一个半球传到另一个半球：这种研究方法不可能代替论证，而且至少还因为这有助于提出一个假说，而我们迄此分析过的那些神话将无可辩驳地证实它。

克里克人（Creek）和切罗基人（Cherokee）相信，雌负子袋鼠无需雄性帮助就能怀上幼仔。（Swanten，第41页；Mooney，第265，449页）切罗基人在他们的神话中解释说：负子袋鼠没有妻子；他的尾巴曾经很浓密，他因此而得意非凡，后来这尾巴被蚱蜢按兔子的指导剃掉了；最后，他的脚爪从未冻伤过。（Mooney，第266，269，273，431，439页）克里克人、科亚萨蒂人和纳切斯人（Natchez）都有故事说，负子袋鼠尾巴非常美丽，后来被蚱蜢剪掉，或者说，他的皮毛因火或水的关系而失去。正是利用这个机会，臭鼬鼠获得了负子袋鼠的漂亮尾巴。（Swanton，第41，200，249页）显而易见，结合我们已给出的各个指示，赋予负子袋鼠即Sarigue的这些特征导致一种模棱两可的性征；既是不足的（雄性独身，雌性无需雄性的介入进行生殖，因失去美丽的尾巴而象征性地被阉割），又是过分的（强行性交，或通过鼻孔交媾，通过鼻孔射精或生胎儿，脚始终是热的）。

说明了这一点，我们现在再回到南美洲，介绍一组神话，其中龟

是始终出现的角色，作为其对抗者，则有时是花豹或鳄鱼——偶尔两者一起出现——有时是负子袋鼠。

### $M_{100}$ 卡耶波-戈罗蒂雷人：花豹和龟

花豹看不起龟，因为龟跑得慢，声音又低弱。龟向花豹挑战：轮流关在一个洞里，看谁坚持得久。没有空气、水和食物，但龟坚持了好几天。然后，花豹来接受考验，但随着一天天过去，它的声音越来越弱。当龟打开洞时，花豹已死去：只有一群苍蝇在它遗体上盘旋。（Banner：1，第 46 页）

### $M_{101}$ 蒙杜鲁库人：花豹，鳄鱼和龟

几只猴子邀请龟到一棵树的树梢上吃果子。他们帮助他爬上了树，然后跑掉了，丢下他困在树上。

一头花豹恰巧路过。他想把龟当一顿美餐，于是劝龟下来。龟不肯，花豹决定留在原地，眼睛盯住这猎物。他终于累了，垂下了头。这时，龟从树上下来，他的硬壳击碎了花豹的头颅。[14]“哈，哈，哈……”龟拍着手大笑起来。他吃了这花豹，取了一根骨头做了一支笛子，唱起了凯歌。

另一头花豹，听到了这乐声，急切地想替同伴报仇。他攻击龟，但龟藏进了一个洞里。一条鳄鱼和龟争论菜豆究竟长在藤上还是树上的问题。由于意见不合，鳄鱼一怒之下把洞堵上，但每天又来挑逗龟，说树林里正生长着许多木真菌（这是龟的食物）。

---

[14] 这转换了 $M_{55}$ 中的相应插段（花豹一直抬头注视着，还张牙舞爪），而如已证明了的（第 177 页），后一插段和 $M_8$ 中的相反插段属于同一组。

但龟不听信这谎话。他抛下旧壳，偷偷换上另一个壳逃掉了。

没有听到回答，鳄鱼以为龟已死，因此就打开洞，想吃掉龟。然而，龟突然从后面出现，把鳄鱼关在洞里，又拍手哈哈大笑起来。第二天他又来到洞前，现在轮到他来挑逗敌手了：鳄鱼难道不知道，河里有许多鱼正在腐败吗？鳄鱼很快开始干枯（参见 $M_{12}$），越来越衰弱。他的声音已低得听不出，然后就一无声息了：他死了。龟拍手笑了起来："哈，哈，哈。"（Murphy：1，第 122～123 页；Kruse：2，第 636～637 页；特内特哈拉人异本，见 Wagley-Galvão，第 155～156 页）

在另一个蒙杜鲁库人版本中，龟所以战胜花豹，是因为他能比花豹忍更长的时间不喝水。在用尿弄湿了壳之后，龟在花豹面前夸耀着，并派花豹去寻他声称已发现的泉。（Murphy：1，第 124 页）

特内特哈拉人和亚马逊与圭亚那的各个部落那里也有这样的神话，只是花豹（或鳄鱼）的地位常常由负子袋鼠占据。

**$M_{102}$　特内特哈拉人：龟和负子袋鼠**

龟向负子袋鼠挑战，要比赛绝食。他先挖了个洞。在两个月里，负子袋鼠每天来问龟怎么样了。每次龟都以洪亮的声音回答，他要经受住这考验。实际上，他发现了这洞的另一个入口，每天出去吃东西。当轮到负子袋鼠时，他过不了十天就死去了。龟邀请朋友来吃负子袋鼠的遗体。（Wagley-Galvão，第 154 页）

关于几乎完全一样的亚马逊人版本，参见哈特（Hartt），第 28，61～63 页；圭亚那人版本，参见罗思（Roth）：1，第 223 页。

上面几个神话的某些方面将另外加以考察。目前我只想指出，这些神话里，负子袋鼠可以同花豹或鳄鱼互换，而我们知道，后两者分

别是火的主人（$M_7$ 到 $M_{12}$）和水的主人（$M_{12}$）。[15] 因此，我们可能很想知道，龟（一个不变项）和负子袋鼠、花豹、鳄鱼（三个可互换的项）之间的对立具有什么样的关键含义。这些神话就龟而言是一清二楚的：它们或者表明，龟能长时间待在地下，不吃不喝，因为龟是蛰居动物；或者描述龟以树真菌和烂木为食物（$M_{101}$；亦见 $M_{82}$；关于乌布拉人那里的同样信念，见 Huxley，第 149 页）。因此，龟有双重理由可作为腐败的主人：它不会腐败，以及它吃腐败东西。鳄鱼也吃腐肉（$M_{101}$），但只在水中，在那里腐败不会放出臭气。（参见 $M_{72}$：水妖仅当从水中出来时才开始闻到气味）最后，我们知道，花豹可以相对于连接生食和熟食的轴来规定，从而排除腐败食物。

这同一个细节往往表现为同样形式，而不管龟的对手可能是什么，也不管这些神话所属的群体相隔多么遥远。它的反复出现清楚地表明了这样的事实：在我们正在研究的所有这些神话中，相关的对立是发出恶臭的东西和不发出恶臭的东西之间、易腐败东西和不会腐败东西之间的对立。当龟没有得到对手的回答时，他就打开洞，他发现不是花豹或鳄鱼，而是“一群在尸体上盘旋的苍蝇”（$M_{100}$、$M_{101}$）；或者不是负子袋鼠，而是“一群苍蝇”（亚马逊人：Hartt，第 28 页；Tastevin：1，第 283～286 页）；“许多苍蝇”［里奥儒鲁亚人（Rio Jurua）：Hartt，第 62 页］；“他的尸体上只有苍蝇活着”［瓦劳人，卡里布人（Carib）；Roth：1，第 223 页］。[16]

---

[15] 有时这些功能反转过来。参见阿莫里姆（Amorim），第 371～373 页；和 C. E. 德·奥里韦拉（C. E. de Oliveira），第 97 页。

[16] 这个细节也出现在一个阿皮纳耶人故事之中，在那里犰狳是受害者。（C. E. de Oliveira，第 97 页）犰狳和负子袋鼠的可互换性也见诸卡耶波人；负子袋鼠作为岳父所特有的愚笨在“负子袋鼠及其女婿”的循环中传递给了犰狳奥伊姆布雷。参见墨菲（Murphy）：1，第 119 页（蒙杜鲁库人）和 Métraux：8，第 30 页（卡耶波-库本克兰肯人）。但在热依人那里，负子袋鼠被用来履行别的较高尚的职责。

现在让我们回过头来讨论那组“负子袋鼠及其女婿”神话中各个故事的终末插段（参见本书第 230 页）。一个亚马逊人版本以负子袋鼠遭不幸告终，他在被 tucunare 鱼（*Cichla ocellaris*）吞食后获救：“从此他就一直又丑又臭（feio et fedorento），因为鱼腹中很热。”（Barbosa Rodrigues，第 191～194 页）不要忘记，feio 这个葡萄牙语单词可用来作为一个论据，支持一个关于栽培植物起源的库本克兰肯人神话（$M_{92}$）中的禁食负子袋鼠肉的禁条。另一方面，“负子袋鼠及其女婿”神话的蒙杜鲁库人版本和瓦皮迪亚纳人版本以这样一个插段告终：负子袋鼠烧掉尾巴（蒙杜鲁库人）或者跌进水里（瓦皮迪亚纳人）。另一个亚马逊人版本也是这样。[17]（Barbosa Rodrigues，第 173～177 页）

我们已经看到，按照克里克人本子，花豹尾巴上的毛发是由于火或水的作用而被毁的。换句话说，在一种情形里，它是被烧毁，在另一种情形里，则是烂掉的。这不是说存在两种臭气：一种因长期暴露于火引起；另一种因长期浸于水引起的吗？

美国东南部的某些神话确立了负子袋鼠和臭鼬（*Mephitis mephitica*，*suffocans*）间的密切联系。赫奇蒂人（Hitchiti）说了一个故事：臭鼬用臭液喷狼，从而救出了负子袋鼠。（Swanton，第 158 页）这个神话中狼的作用和 $M_{101}$ 中花豹扮演的角色属于同类；值得注意，在美国东南

---

[17] 像巴博萨·罗得里格斯（Barbosa Rodrigues）所指出的那样，这在波玻尔维人（Popol Vuh）版本中也有。（参见 Reynaud，第 49 页）我故意避免用中美洲和墨西哥的先进文明的神话，理由是它们都经过学者的转述，所以为了能作聚合（paradigmatique）研究，必须先对它们作详细的组合（syntagmatique）分析。然而，我也知道这样的事实：它们从许多方面来说在我已构成的那许多神话组中占有地位。关于负子袋鼠在古代墨西哥的地位，参见萨哈贡（Sahagun），L. VI，第 28 页和 XI，第四章第四节；及泽勒尔（Seler），第 IV 卷，第 506～513 页。

部，龟在别处扮演的角色转让给了臭鼬，而同时负子袋鼠、龟和花豹三者的关系发生深刻变化：龟（软龟）帮助负子袋鼠，把它丢失的幼仔找回来，改造育儿袋形状，使之更好地保护幼仔（Swanton，第199～200页）；负子袋鼠帮助美国山猫打猎，它让鹿相信这捕食动物的野兽是死的，只是具尸体，尽可以大胆接近，美国山猫利用这计谋杀死了鹿。（上引书，第200页）尽管地理上相距遥远，但这些神话无疑属于同一组。

切罗基人有一个神话解释了臭鼬的恶臭。为了惩罚臭鼬偷窃，其他动物把它扔进火里，自那时起，它一直是黑的，并有燃烧的气味。（Mooney，第277页）因此，像在南美洲一样，在北美洲，燃烧的气味和腐败的气味也配合了起来：它们成为恶臭的两种模式。它们有时同臭鼬和负子袋鼠相联结；有时负子袋鼠单独负起表达这种或另一种模态的职能。

上述分析引导我们得出结论：负子袋鼠的语义功能是**标示恶臭**。一直居住在南北卡罗来纳的卡陶巴人（Catawba）用来指称负子袋鼠的名词，其大意为“他淌大量流体”（Speck，第7页）。圭亚那的陶利潘人认为，负子袋鼠是被排泄物玷污的动物。（K. G.：1，第141页）在一个来历不明的亚马逊人神话（$M_{103}$）中，一个少女躲避负子袋鼠的好色的求爱，因为她就是从放臭气来辨认这动物的。（Couto de Magalhães，第253～257页；Cavalcanti，第161～177页）另一个属于同一地区的神话（$M_{104}$）（它较含糊地把负子袋鼠同老化过程即人生短暂联结起来）描述了三个已变成负子袋鼠的老妪的茅舍：“臭气那么强烈，让人无法进入这茅舍”（Amorim，第450页）。巴西南部的卡尤亚人讲述过，负子袋鼠如何通过用尿喷狗而赢得赛跑胜利。[18]（Schaden：1，第117页）如我们所看到的，负子袋鼠在各个神话中分别被说成是“脏臭的兽类”，有“脏臭的尾巴”，“燎毛的尾巴”。上面已提到过的图皮纳姆巴人孪生儿神话（$M_{96}$）也明确提请人们注意这个方面。诱奸者在强奸了梅雷·阿塔的妻

子之后，“变成了一只野兽，它用这变形男人的名字即 Sarigoys 命名，它的皮肤恶臭至极”（Thevet，载 Métraux：1，第 236 页）。狄德罗（Diderot）和达朗贝（d'Alembert）的《百科全书》（词条“Philandre”）注意到，旅行者跟印第安人同样地对这个细节留下深刻印象：“负子袋鼠放出恶臭气味”。更晚近的观察者也强调，负子袋鼠“发出有害气味”（Guenther，第 168 页）；“极其令人讨厌的气味”（Tastevin：1，第 276 页）；“它的腺体分泌一种极其令人厌烦的气味”（Ihering，词条“Gamba”）；“它放出一种致命的臭气”，因此人们用由它派生的名字命名带难闻气味的睡莲（Ahlbrinck：词条“aware”）。

一个玻利维亚人神话按照南美洲印第安人的自然哲学极其令人信服地把负子袋鼠的全部属性汇集在一起：

### $M_{105}$ 塔卡纳人：负子袋鼠的起源

从前有个印第安女人乘貘睡着时抓了寄生在它身上的扁虱。她用一张叶子把它们包起来，放在一个罐子里煮，然后吃掉（参见 $M_{66}$）。

“schie”鸟（*Crotophaga ani*）通常以貘身上的寄生虫作为食物。它向兀鹰抱怨这种不公平的竞争，后者答应帮助，要使这女人变成一只负子袋鼠。

兀鹰在这女人头上飞，向她洒下大量粪便，以致压弯了她的腰，使她很难行走。然后兀鹰把她扔到地上，撕去她的头发，给

---

⑱ 东蒂姆比拉人表演的一种礼仪舞蹈演示了这个南巴西神话。舞蹈中，一个男人带着一个盛满水的葫芦扮演臭鼬（而不是负子袋鼠），他把水洒向追赶上来的狗，狗拟人化为女人。这些女人像已被喷上臭鼬尿的狗那样地嚎叫着奔跑。（Nim.：8，第 230 页）

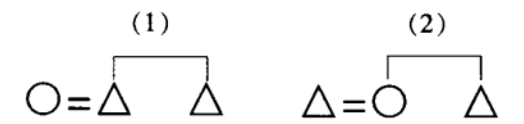
> 她浑身涂满了他的粪便。他再用粪便把一条幼蛇的尾巴粘到这不幸女人的屁股上；这女人缩到了负子袋鼠的大小。兀鹰拣起一支根菜，咀嚼后吐到负子袋鼠身上，把它皮毛染黄。他给她脸部粘上一个棕榈芽，使她有个负子袋鼠的鼻子。
>
> 兀鹰告诉这女人：她只会生育扁虱，"schie"鸟不吃的那些扁虱后来会变成负子袋鼠。负子袋鼠只吃鸟的脑和蛋。它白天睡觉，夜里打猎……（Hissink-Hahn，第116～117页）

现在我们可以明白，为什么热依人神话把短暂人生的起源归因于答应烂木的呼声（$M_9$），或者吸入水妖发出的腐败气味（$M_{73}$），或者吃了负子袋鼠的肉（$M_{87}$、$M_{88}$、$M_{90}$、$M_{92}$）。在每种情形里，现象都相同：腐败物通过某个感觉通道被接受：耳、鼻或口。在这个初级联系上，我的解释已证明是有效的。

然而，还有一个困难。为什么在热依人关于栽培植物起源的神话中是为了给人昭示玉米的存在而必须成为负子袋鼠呢？首先，我们应当指出，这个题材并未在一切情境中都出现。但每当它未出现时，总是由别的题材代替：是把玉米吐到丈夫脸上（$M_{88}$）或口中（$M_{87a}$）：因此，她像卡陶巴人一样也是"淌口水者"；她在被强奸后流血，成了女凶手（$M_{89}$）；她在被强奸后，通过向姻兄弟们口中吐痰而杀死他们（$M_{89}$）。在这一切场合，她都代表污染，有时以动物的形式，其皮肤分泌恶臭液体，有时以人的形式，既是污染者，又是被污染者。有一个也属于这一组的神话（$M_{106}$）讲述了星如何把她的尿变成食物，这神话流行于上马拉尼翁的阿瓜鲁纳人（Aguaruna）那里。（Gualart，第68页）

把上述这个不变特点抽取出来之后，我就能表明负子袋鼠在其中出现的那些起源神话即图皮—图库纳人神话组和热依人神话组的共同结构。在这两组神话中，主角是一样的：一个女人、她的丈夫和丈夫

的兄弟（一个或多个）（有时是“假兄弟”）。这个姻亲关系图式是同野猎起源神话的深层图式（由一个男人、他的姊妹或姻姊妹们及她们的丈夫组成）相对称的：




值得注意，在热依人那里，这两个结构对应于（1）关于/栽培/植物/起源的神话和（2）关于/野生/动物/起源的神话。

然而，在图皮-图库纳人神话组中，负子袋鼠的角色由丈夫的兄弟充当，他强奸了姻姊妹；而在热依人神话组中，它由姻姊妹充当。不过，在每种情形里，食物都被作了不同的限定。

图库纳人妻子（$M_{95}$）是个坠落的果子，它变成为一个女人。一个乌拉布人版本（$M_{95a}$）补充说，这果子落到地上时充满了蛆。[19]（Huxley，第192页）所以，这神女在此代表不如动物腐败明显的植物腐败，这里包括一个双重转换。首先，把她同人隔开的原始间距缩短了，因为她现在作为果子从树上坠落，而不是从天上作为一颗星下凡。其次，在热依人神话组中，她是换喻的——并且在故事的**一部分**期间是一个真正

---

[19] 这是apui树的果子，常以同名或以apoi的名字出现在蒙杜鲁库人神话之中：“Apui或iwapui，一种长在其他树的树枝上的寄生树，会长出徒长枝，其中有些植根于地上，而有的闷住母树，使它干死”。（Tastevin：1，《附录》，第1285页）正是这种树堵塞了苍穹，它们的根则像鼻涕似的从骗子戴鲁（Daiiru）的鼻中出来。它们也长满寄生虫。（Murphy：1，第79，81，86页）另一个版本讲述了apui树的根从骗子的眼睛、耳朵、鼻子和肛门中长出来。（Kruse：3，第XLVII卷，第1000页；亦见Strömer，第137页）apui树同排泄物和腐败有着双重亲和性，而这加强了乌拉布人神话中的类似含义。

的动物——而在图皮人神话组里，她的负子袋鼠功能变成为隐喻的了：她的孩子在她腹中谈话，仿佛他已经出生，用母亲的子宫作为育儿袋。相反，没有这最后一个题材的图库纳人版本把犯强奸罪的姻兄弟从一个隐喻的负子袋鼠（像负子袋鼠那样地通过鼻子交媾）转换成一个换喻的负子袋鼠：这时他用白黏胶填涂他的包皮，并争辩说，这"兽脂"的存在证明他还是童男子。这污染行为在来源上也是植物性的，因为骗子利用的是 paxiubinha 棕榈（*Iriartela sebigera*）的果子做的果浆。我应当补充说明，在图库纳人版本（那里负子袋鼠功能由姻兄弟承担）中，作为神妻暂时化身的果子是 umari 树的果子，它的气味很美妙，许多亚马逊人神话都提到这一点（Amorim：第 13，379 页），而负子袋鼠发出恶臭气味。最后，还是在这个版本中，女人同她丈夫发生性关系——和热依人版本中的情况相反——无疑是为了强调（像这组神话中的一个查科人神话即 $M_{107}$ 所做的那样），她丈夫"只需要她作为一个厨娘"（Wassen：1，第 131 页）。因此，植物性腐败在女人标示正常的（=夫妇间的）性活动，在男人标示正常的（=童稚的）贞洁。动物性腐败在男人意味着不正常的性活动（=强奸），在女人意味着不正常的（=夫妇间的）贞洁。

我们如此解决了负子袋鼠反转（雄性或雌性，强奸者或被强奸者）的问题，于是我们就可以明白，图皮人神话组和热依人神话组中负子袋鼠的拟人化有着共同之处。在图皮人神话中，负子袋鼠是雄性的，强奸了一个人，而他使她怀孕时她已是母亲。在热依人神话中，负子袋鼠是雌性的，不是母亲(因为她尽管已结婚,但仍是处女),被人强奸,提供给人以食物。图皮人女英雄是母亲,不肯哺乳她的孩子(她甚至在她孩子还在她的子宫里时就虐待他)。热依人女英雄是乳母,但不肯当母亲。除了谢伦特人版本($M_{93}$)而外,热依人版本全都如我们看到的那样改变天和地的语义价：天体女人被反面地说成是食人者的女

儿，无力拯救她的丈夫。同时（$M_{108}$），栽培植物（这里是玉米）赋予者的角色被赋予人类女性即地上女人并进而赋予已是母亲、热心履行哺乳幼儿职责的女人。当她们在田地劳动，离开婴孩太久时，她们就着急起来，迅速跑回家去，以致奶水从鼓胀的乳房中喷涌出来。滴在地上的奶水以玉米种子繁殖的形式发芽，既甜又苦。[20]（Nim.：7，第 182 页）归根结底，负子袋鼠这个角色所存在的矛盾从阿帕波库瓦人起源神话（$M_{109}$）中的一个简短插段得到解释：母亲夭亡后，孪生兄弟中的“长者”无法喂食弟弟，因他还在吃奶。他央求负子袋鼠帮忙，后者在担负乳娘任务之前先舐光胸前的脏分泌液。作为报偿，神赐予它负儿袋，并保证它今后无痛生育。[21]（Nim.：1，第 326 页）因此，阿帕波库瓦人神话成功地综合了图皮纳姆巴人神话和热依人神话分别加以介绍的两个负子袋鼠特征。负子袋鼠的臭气源于图皮纳姆巴人的神话；它作为养母的作用则源于热依人神话。然而，这综合所以可能，仅仅是因为在这两种情形里都有一种表面上不存在的功能以伪装出现：在图皮纳姆巴人神话（那里负子袋鼠是个男人）中，他使一个女人怀孕（这是男性“哺乳”她的方式）；在热依人神话（那里负子袋鼠是个女人）中，她污染了吃她的男人（字面上说，当他们吃她时；隐喻地说，当他们强奸她，她流血时），她把他们变成衰朽老人或尸体。

一个卡拉雅人神话解决了这个转换问题。为此，它表明，当“乳母”成为男性，因而不再是一只雌性负子袋鼠但仍保留其作为栽培植物赐予者的功能时，情形怎么样：

---

⑳ 顺便可以指出，这个谢伦特人神话采取的路线同博罗罗人疾病起源神话（$M_5$）相反。在这个博罗罗人神话中，一个母亲抛弃了她的孩子，拼命吃鱼，排放疾病。在谢伦特人神话中，母亲亲近孩子，产生丰富的奶汁，供给某些栽培植物。一旦我们把关于毒起源的神话组合起来（$M_5$ 就属于这个神话组），这里有关的食物是木薯属（包括有毒品种）这个事实就获得充分的意义（参见本书第 365 页）。

### $M_{110}$ 卡拉雅人：栽培植物的起源

从前，卡拉雅人不知道怎么开垦土地进行种植。他们吃野浆果、鱼和猎物。一天夜里，两姊妹中的姊姊盯着暮星看。她告诉父亲：她想拿它来玩，他笑她。但是翌日，这星从天上来到茅舍，要求娶这女儿。他是个头发全白、驼背、满是皱纹的老头，她毫不理睬，妹妹被他的泪水感动，嫁给了他。

翌日，这男人出去向大河说话，在河水中徜徉。当水从他两腿之间流过时，他撩起玉米穗、木薯插条和今天卡拉雅人栽培的所有植物的种子。然后，他进入森林营造一个种植园，禁止妻子跟随他。她未听从，看到丈夫变成一个美男子，服饰华美，浑身布满装饰图案。姊姊要求他当她的丈夫，但他仍忠于妹妹。姊姊变成一只哀号的夜鸟(*Caprimulgus*)。(Baldus:3,第 19～21 页；

---

㉑ 卡多甘 (Cadogan) 给出另一个瓜拉尼人版本 ($M_{109a}$)，按照它，正当孪生兄弟的哥哥忙于重构他母亲的身体时，饿极了的弟弟扑向还未完全搞好的乳房，从而毁掉了整个手术（同著者，见瓜拉尼版本 $M_{109b}$；Borba，第 65 页）。哥哥丢失了心脏，把母亲变成了天竺鼠 (*Coelogenys paca*)，瓜拉尼语为 "jaicha"，但本文中亦作 "mbyku"，而后者在蒙托雅 (Montoya) 那里又被译为"负子袋鼠"。自从那天以来，每当在夜里捕鼠器抓到一只天竺鼠时，太阳就推迟升起 (Cadogan，第77～78，86～87，197，202 页)。

阿帕波库瓦人神话中包含的这个插段以略为改动的形式重现于蒙杜鲁库人神话：

$M_{109c}$ **蒙杜鲁库人：卡鲁萨凯贝的幼年期**

一个通奸的女人千方百计想摆脱他的私生子：她把他遗弃在地上或者河里，甚至想活埋他。但是，这孩子经受了一切虐待而幸存。

最后，一只负子袋鼠拯救了他，当他的乳母，正因为这个缘故，负子袋鼠生孩子时没有痛苦。（Kruse：3，第 XLVI 卷，第 902 页。参见以下 $M_{144}$ 和 $M_{145}$，以及第 355 页上的注㉟）

4，第 87 页；Botelho de Magalhães，第 274～276 页）

同热依人神话组相比较，可以注意到好几个令人瞩目的变化。爱独处的鳏夫或貌丑英雄现在变成一个少女，她还有她可以与之交谈的父母。这男人立即爱上了星；这女人只希望他当玩伴。会见不是在灌木丛中发生，而是在茅舍中进行。热依人英雄娶了星，她被兄弟们强奸。卡拉雅女英雄拒绝他，嫁给他的是她的妹妹。栽培植物由森林中的一个女人以实物显示，或者由水中的一个男人象征性地创造。最为重要的是，热依人神话中的星把人从青年变成老人。卡拉雅人是自己从老人变成青年。他的双重身份因而保留了负子袋鼠的模棱两可的特性。然而，热依人神话通过动物隐喻的媒介描绘了实际的情境（人生的周期性），而卡拉雅人神话则描绘了非真实的情境（返老还童），但却用明白的措辞直接表达。

我在初次提出短暂人生这个主题时，曾提出这样的假说（第 204 页）：在所讨论的全部神话中，腐败总是同栽培植物成反对称的。“负子袋鼠证明”明确地证实了这一点，因为这种将腐败的（和已腐败的）动物事实上正是扮演了这种角色。因为只能被对腐蚀无所畏惧的老人吃，因为属于动物界而不属于植物界，所以，负子袋鼠是对一种反农业（同时是前农业和先农业）的拟人化。因为，在这个“头足倒置”的世界（它是文明诞生之前的自然状态）里，一切未来事物都必定有其对应物，即使只是取反面的形式，而这是它们未来存在的一种保证。负子袋鼠可以说是没有农业的一种翻版，就此而言，它预示着农业的未来形态会怎么样，同时，如我们从这些神话所知道的，它可能又是人借以得到农业的工具。因此，负子袋鼠之引入农业乃是一种存在模式向其反面转换的结果。[22]一种逻辑的对应关系历时地映射了因果关系的形态。还有哪种动物比负子袋鼠更适宜来调和这两种功能呢？它的有

袋性结合了两种相反的特征，而它们只有在它那里才是互补的。因为，负子袋鼠是最好的乳母，但又排放恶臭。

## 3. 第二独唱曲

描述短暂人生起源的热依人神话在好几个方面引人注目。首先，这些神话的分布特别密集；其次，它们的题材表现出相应的密集性。这些神话把在一切其他背景中分开出现的题材整理成一个连贯的系统：一方面是同一个凡人的结婚以及栽培植物的起源；另一方面是食物的树的发现以及死亡和人生短暂的起源。

热依人区域西南面的查科族的马塔科人和阿什鲁斯莱人都熟悉长食物的树的故事($M_{111}$)；但是，这树被说成是充满了鱼，它的树皮被一个蛮干的人弄开了裂口，从而让水流了出来，浸漫全地球，毁灭了人类。查科族的托巴人和查马科科人那里也有星的故事($M_{112}$)：一个女神出于怜悯而嫁给了被女人们耻笑、吐唾沫的一个被人看不起的丑男人。

---

㉒ 美洲大平原的土壤不可能栽培植物；只有长树林的土壤才能栽培。在卡拉雅人关于人生短暂的起源的神话（$M_{70}$）中，人所以死，是因为他们对“大平原鸟”叫鹤的鸣声做出响应。现在似乎可以明白，描述栽培植物（以及人生短暂）之起源的热依人神话区分开了两种负子袋鼠：一种是森林种，是采取它的形态，以便给人昭示森林中玉米的存在，但仅在这样的条件之下：他们深入森林之中去寻找玉米；以及大平原种，年轻人在离开森林以便回村找斧时鲁莽地吃它们（参见 $M_{87}$、$M_{90}$），而他们因此变成了老人。这种物种二象性把初始的模棱两可换位到生态层面来加以分析。一个种带来生命，后者现在外在于这个种；而另一种带来死亡，后者在这个种的内部。

作为支持我对负子袋鼠扮演的角色所作解释的又一证据，我们可以指出，在属于塔拉曼卡（Talamanca）语族的哥斯达黎加人（Costa Rica）群体那里，只有职业掘墓人才有资格接触尸体、食腐肉的兀鹰和负子袋鼠。（Stone：第 30，47 页）

在旱季，女神带来了奇迹般的丰收，然后偕丈夫一起回到天上。但是，在天上这男人结冻了，因为他不得靠近食人的火。或者，当星在她丈夫藏她的葫芦里被人发现时，她打了窥视的凡人的耳光，烧死了他们。（Métraux：4，各处）

热依人区域的北面即圭亚那那里，星同一个凡人结婚的故事被弱化，并反转过来：星和负子袋鼠的对立逐渐消没在兀鹰女儿的角色之中，后者来自同太空相对立的大气天空，一个男人爱上了她，尽管事实上她被害虫寄生，发出恶臭气味，肮脏不堪。这组神话通常以“访问天空”为名。顾名思义，它讲述一个凡人在天国的冒险经历，而不是地上的长生女人。我已提到过这个故事（第189～190页），后面还将回到它上面来。（第422～423页及以后）

另一方面，关于长食物的树的神话在圭亚那的阿拉瓦克人和卡里布人那里，甚至在哥伦比亚所在多有；以前（$M_{114}$），只有貘或刺鼠知道这树的奥秘，而它们拒绝让人分享这奥秘。人用松鼠、林鼠或负子袋鼠充当间谍。他们发现了这树的所在地之后，马上决定推倒它。于是，水从树桩喷涌而出（K. G.：1，第33～38页；Wassen：1，第109～110页），变成了大洪水，毁灭了人类。（Brett：第106～110，127～130页；Roth：1，第147～148页；Gillin，第189页；Farabee：3，第83～85页；Wirth：1，第259页）英属圭亚那的瓦皮西亚纳人（Wapishana）和塔鲁马人（Taruma）说（$M_{115}$），造物主的弟弟杜伊德（Duid）供给人吃生命树的果子。但是，人发现了他获取这种食物的地方，决定自己去取。造物主对这种犯上的行为怒不可遏，遂推倒了这树，于是大洪水从树桩里喷涌而出。（Ogilvie，第64～67页）

一个把石头呼声同水的呼声相对比的版本一清二楚地告诉我们：问题始终在于关于人生短暂起源的神话乃同引入栽培植物相联系，乃和热依人神话同属一组。如果人只听取石头的呼声，那么他们本来会

和石头一样长命。他们因听取释放河水的精灵的呼声而招致大洪水。[23]（Brett，第106～110页）

我将常常借机会再回到这些热依人神话上来，但眼下我只想指出两个基本特点。一个卡里布人版本（$M_{116}$）使我们明白了：在人掌握了栽培植物之后，bunia鸟教他们如何培育和烧煮它们。（Roth：1，第147页）因此bunia鸟在一定程度上起到了负子袋鼠在热依人神话中所起的作用。现在这种鸟（种名*Ositinops*）被称为："排放臭气的鸟"，因为它的羽毛散发出令人作呕的臭气。[24]（Roth：1，第371页）因此，它代表着用鸟类学术语编码的"负子袋鼠功能"。bunia鸟据认为从其排泄物中产生一种称为kofa（*Clusia grandifolia*：Roth：1，第231～232，371页）的附生植物的落地生根。图库纳英雄埃皮（$M_{117}$）常选择化成负子袋鼠形态（$M_{95}$和Nim.：13，第124页），从树梢上排放尿的射流。这尿流固化后变成一种棘皮攀缘植物（种名*Philodendron*）[25]，而他的兄弟用同样方法创造了一种光皮变种。（Nim.：13，第124页；参见以上第240页注⑲和以下$M_{161}$）

查科人的各个部落自己把星说成是破坏性的火和创造性的水的女

---

㉓ 布雷特（Brett）用诗转述，因此常被指责玩弄空洞幻想。但是，他可能并不知道我前面提到的那些描述人生短暂之起源的神话。后来在瓦劳人和阿拉瓦克人那里，也发现了另一些源自圭亚那的异本，它们证实布雷特的证言："人们听到说，精灵希西（Hisi）（'发恶臭'）和卡克（Kake）（'活泼'）半夜里要走过；他们就一直醒着，叫唤那些精灵的名字。首先希西通过，但后来人们睡着了。天将拂晓，卡克走过了，人们醒来就叫：'希西'。从此之后，人们就必定要死。"（Goeje，第116页）有证据证明，在巴拿马曾经有过属于这组神话的一个神话。（Adrian，见Wassen：4，第7页）

㉔ 圭亚那的bunia鸟等同于巴西中部和南部的japu鸟。它是拟椋鸟科的一种，这鸟科还包括japim（*Cassicus cela*），它们之排放难闻气味也已为人们注意到。（Ihering，第XXXVI卷，第236页）

主人，他们把充满鱼的树看做为可以说是破坏性的水的主人。圭亚那人神话中的长食物树也支配着破坏性的水。

关于相应的热依人神话，有一点应当引起注意，而我还没有提到过它。在 $M_{87}$、$M_{89}$（第二个版本）、$M_{90}$、$M_{91}$ 和 $M_{94}$ 中，特别强调了最初的玉米穗和水的密切关系。一个女人最初是在洗澡时听说玉米的；甚或解释说，坠落的玉米粒或穗填满了河。因此，在热依人那里和圭亚那一样，长植物的树是同覆盖于树脚或封闭在树根之中的水相联结的。这水以其内在化形态是破坏性的；以其外在化形态，水即使不是创造性的（$M_{110}$），也至少是保护性的，保存了玉米的种子或穗。

赋予地上水以语义价值的这种双重转换(内→外;破坏→保存)还辅以另一种转换,它影响对待食用植物的态度。在圭亚那的神话中,食用植物或由一个慷慨的造物主大方地给予人类,或被生命树的好嫉妒的主人貘(或刺鼠)精明地占为己有而独用。作为一种惩罚($M_{116}$),貘被剥夺了水,他被指责用筛子汲水。(Roth:1,第 147 页;参见 akawai,载 Brett,第 128 页)还被剥夺了栽培植物,因为他可以吃的唯一食物是从野棕榈树上跌落的果子。(上引书;Amorim,第 271 页)人的命运恰恰相反,因为他们不再希望被看做为需要喂养的儿童:他们得到了栽培植物,但被从砍倒的树的根部大量喷涌出来的水毁灭。(Ogilvie,第 64～67 页)自私自利和忘恩负义得到了相对称的惩罚。

热依人神话说法同这两种危险保持等距离。在它们那里,食用植物的滥用采取另一种形式。它既不在于人决定积极地从事农业工作($M_{115}$)——他们只是随遇而安地生活着——也不在于人决定只给自己留下树上的果子($M_{114}$、$M_{116}$)。热依人神话的本文对这一点极富启示意

㉕ 这种攀缘植物称为 cipó ambé 或 cipó guembé。卡尤亚人采集这种 Philodendron 的果子吃（Watson，第 28 页）。他们说，太阳向负子袋鼠索要东西，结果一无所获，“因为它只有 Cipó guaimbé”（Schaden：1，第 112 页）。

然到文化的过渡。在一个系列中，文化开始于从花豹那里盗火；在另一个系列中，文化开始于引入栽培植物。不过，在所有情境中，短暂人生的起源总是同文明生活的出现相联系的，而当问题在于火的起源时这被认为是文化（“花豹财产”的占有；$M_8$：烧煮用的火、弓箭、纺绩棉花），当问题在于栽培植物起源时被认为是社会（$M_{90}$：独立人群数目增加、语言和习俗多样化）。最后，视具体神话组而定，人生短暂或者同火和文化的起源相联系（阿皮纳耶人），或者同栽培植物和社会相联系（其他热依人群体）；最后在圭亚那和查科人那里，它则同水的起源和社会（的破坏）相联系。

如果我们在此局限于考虑热依人和图皮人，那么很显然，在阿皮纳耶人那里，短暂人生的起源（“烂树的呼声”）是火起源（$M_9$）的函项；而在其他热依人群体那里，短暂人生的起源（一种腐烂动物“负子袋鼠的呼声”）是栽培植物起源的函项。我们由此可提出下述假说：既然在今天的瓜拉尼人和图皮人那里，腐败的题材（神的腐败尸体）作为火起源神话的函项而存在，那么难道不可以根据腐败题材已转移到栽培植物起源神话这个事实来解释古代图皮纳姆巴人那里之没有类似神话吗？现在按照泰夫（$M_{118}$；Métraux：7），图皮纳姆巴人相信，栽培植物发源于一个神童，他在挨打时从身体中释出栽培植物，这就是说，他因为受到打击，所以即使不死，也至少“坏死”而腐败。一个源自图皮人的亚马逊人传说，讲述了最早的木薯如何在一个幼童（他是一个处女怀胎的）的坟上生长。[26]（Couto de Magalhães，第 167 页）由此可见，图皮纳姆巴人之不同于瓜拉尼人和绝大多数其他图皮人群体，一如其他热依人群体之不同于阿皮纳耶人。这就是说，他们都从社会学的而不是文化的立场来看待短暂人生的问题。

## 4. 终咏叹调：火和水

我已在不少场合相当明确地承认这样的事实：南美洲的神话思维中有两类不同的水：源于天上的创造性水和源于地上的破坏性水。同样，似乎也有两类火：一种是天上的、破坏性的火，另一种是地上的、创造性的火，即烧煮用的火。我们会看到，事情要比这复杂得多。不过，首先我们应当更深入地考察水和火这两个基本对立的含义。

为此，我们必须回到参照神话（如我在第184～185页及其后几页上所指出的，它是伪装成水起源神话的火起源神话），并恢复它在热依人火起源神话系列（$M_7$—$M_{12}$）中的地位。博罗罗人因母系制的、从母居的社会结构而同父系制的、从父居的谢伦特人形成根本对立，超过同任何其他热依人部落的对立。也许正是由于这个缘故，这两个群体的神话（它们的英雄是盗鸟巢者，分别为$M_1$和$M_{12}$）之间反而可以看到一种异常的对称性。

首先，只有在$M_1$到$M_{12}$这组神话中，各个神话才同时研讨火和水。博罗罗人神话为了毁灭火，或者更确切地说为了让英雄成为火的主人而创造了水。谢伦特人神话则说，为了成为火的主人，英雄首先得如同水的主人那样行事：可以说，他通过喝光水来消灭水。应当记得，在被花豹救下后，英雄抱怨渴得要命，而他只是通过一滴不剩地喝干鳄鱼（*Caiman niger*）所有的河流才得以解渴。一个卡尤亚人神话（$M_{62}$）说明了这个情节，它强调指出，鳄鱼是水的主人，他的任务是防

---

㉘ 这个图式得到广泛的验证：在热带美洲，在卡因冈人那里，一具受害者尸体被拖曳着经过各个种植园，创造了最早的玉米（Borba，第23页）；在圭亚那，一个老妪发散、排泄或生殖栽培植物；在博罗罗人和帕雷西人（Paressi）那里，栽培植物产生于一个死于火刑的、乱伦或未乱伦的青年的骨灰。

止地球干涸：Jacaré é capitão de agua，para não secar todo o mundo。[27]（Schaden：1，第 113 页）

其次，这两个神话的英雄都被表明是个骗子，但并不总是在开端表明（在开端主要是卡耶波人和谢伦特人间的对立：分别为他掷下的蛋变成了石头，他掷下的石头变成了蛋），而是在结束时表明。博罗罗人的盗鸟巢者通过伪装成蜥蜴而长期蒙骗他的同胞。谢伦特人的相应者也欺骗同胞，他谎称，花豹的肉只是通过让太阳晒来烧煮的。在这两种情形里，他的不诚实态度都证明是没有道理的。

他的极端行为符合于这两个神话的另一个独特之点。这里的问题不是像在阿皮纳耶人版本中那样期限从此可以限量的人生，而是继之以复生的死亡。这个问题在博罗罗人神话中出现了两次，在那里，英雄在一次“祖宗舞会”中暴露了身份，然后成功地从远征灵魂之国平安健康地返回。另一方面，谢伦特人神话提出，英雄长期躲避同胞，因为他已死去。他只是在为纪念杰出死者而举行的艾克曼葬礼上才重新出现。（参见本书第 105 页）只要对本文的意义略加引申，我们就可以说，胆小的英雄只为人谋得了有限的寿命，而勇敢的英雄给人带来复活的希望。长寿和短寿为一方，死亡和复生为另一方，两者间的对立似乎同下述神话之间可以看到的对立同构，这些神话或者单独地关于烧煮（≡火）的起源或栽培植物（≡水）的起源，或者共同地关于火和水的起源。

---

[27] 就花豹—鳄鱼对偶而言（一个是火的主人，另一个是水的主人），可以回想起，图皮学家把图皮人给花豹取的名字 iagua 同意为鳄鱼的词 jacaré 相提并论，后者又可以分析为 iagua-ré “另一种花豹”。我不知道语文学家怎样评价这种词源学。但是，说来很有意思，它一提出来就遭拒斥，而其唯一理由是，这两个物种之间不存在任何可以设想的等价关系。（Chermont de Miranda，第 73～74 页）

我们现在开始用一条引理来确定，土著思维中肯定存在下述关系：

$$火=水^{(-1)}。$$

南美洲最广为流传的神话之一（这可在热依人那里得到充分佐证）以神话孪生儿太阳和月亮或食蚁兽和花豹相互就各自食物进行的挑战为题材。依版本的不同，食物分别为熟果子和绿果子、肉（生食）和蚂蚁（腐败食物，参见 $M_{89}$ 和 $M_{54}$，由于转换：负子袋鼠→蚂蚁；本书第 230 页）、动物食物和植物食物，等等。

（太阳：月亮，食蚁兽：花豹）∷（烂：生，熟：绿，植物：动物……）

除了上述差异之外，大食蚁兽和花豹可以说是可以互换的。巴西民间传说中有大量故事把这两种最强大的 sertão 动物等量齐观：一种因为有强大的牙齿，另一种因为强大前爪握力大。例如，据说花豹在大平原上对食蚁兽攻无不克，在森林中则情况恰恰相反，食蚁兽借助尾巴顶住树干而直立起来，把花豹夹在前腿中间闷死。

两种动物都声称自己吃的食物“最有效力”，为了解决争端，它们决定通大便，其间不得睁开眼睛，然后比较它们的粪便。食蚁兽谎称它执行中发生困难，遂利用暂停机会偷偷地把它的粪便同花豹的作了交换。于是发生了争吵，其间食蚁兽撕下了花豹的眼睛。这故事有时如下所述：

**$M_{119}$ 卡尤亚人：花豹的眼睛**

花豹从蚱蜢处获悉，癞蛤蟆和兔子趁它出去打猎时偷走了它

的火，而且已带着火过了河。花豹伤心不已，这时食蚁兽走了过来。花豹提出，它们应进行一场排泄比赛。然而，食蚁兽盗用包含生肉食的粪便，并使花豹相信它自己的粪便完全由蚂蚁构成。为了扳成平局，花豹邀食蚁兽利用脱离眼窝的眼球赛杂耍。结果，食蚁兽的眼球回到了原位，而花豹的仍悬在树梢，因此它瞎了眼睛。

应食蚁兽的要求，macuco 鸟让花豹有了一双新的用水做的眼球，它们使它能在黑暗中看见事物。

自从那时以来，花豹只在夜间外出。由于已失去了火，它就吃生食了。它从不攻击 macuco 鸟（阿帕波库瓦人版本：inhambu 鸟，也属于鹬鸵科)。(Schaden：1，第 110～111，121～122 页)

这个版本特别富于启迪，因为它把花豹和食蚁兽的对抗同火主人花豹这个主题挂起钩来，而后者我从本书一开始就把它用做一条指导我们研究的线索。据向沙登（Schaden）提供神话资料的人说，这种联系甚至比乍一看来的更强，因为如果花豹取回了那些动物从它那里偷走的火，那么，它本来会放火烧地球。花豹之失去原来的眼睛（“眼中可看到火的影像”，$M_7$）乃是最后警告人类提防这种危险：从此之后，甚至花豹的眼睛也是“pura agua”，只要有水……

那么，我们怎么来解释排泄比赛和眼睛比赛之间的联系呢？我已说过，除了食谱，花豹和食蚁兽是可以互换的。现在就互换性而言，排泄物和眼睛处于直接的、可以说是解剖学的对立：排泄物是身体的一个突出可互换的部分，因为它们的功能是离开身体，而眼睛是不可移离的。因此，这神话同时地提出：

(1) 火＝水$^{(-1)}$，

(2) 花豹＝食蚁兽$^{(-1)}$，

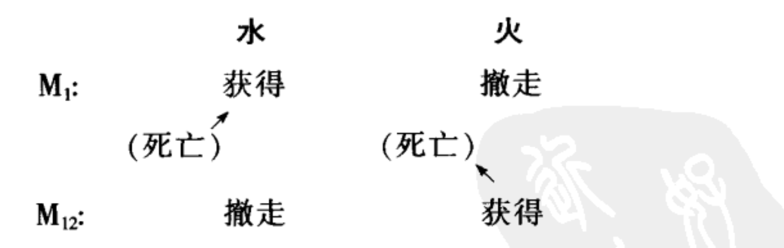
(3) 排泄物=眼睛$^{(-1)}$。

如果说排泄物是可以交换的，而眼睛是不可以交换的，那么，可以推知，眼睛的掉换（不同于排泄物的掉换）不可能涉及所有者的变化，因为身体的各部分仍保持同一，但涉及身体的各部分的变化，同时所有者仍保持同一。换句话说，在一种情形里，花豹和食蚁兽掉换排泄物；在另一种情形里，花豹同它自己交换它自己的眼睛：它失去了火的眼睛（它们维护它作为火主人的本性）；而因为它失去了火，所以它代之以水的眼睛，而水则是火的对立面。

这个神话的其他版本里，花豹的人工眼睛是树脂的，不是水的。这一点仅仅导致把第253页上的方程展开为：

∷（……植物/动物，水∶火）。

因此，这个引理又把我们带回到火和水的反转之上，后者表征着博罗罗人神话（$M_1$）和谢伦特人神话（$M_{12}$）之间的对立：一个毁灭了火，创造了水；另一个毁灭了水，创造了火。但是，这两个神话中的水不属于同类：在 $M_1$ 中，水是天上的、邪恶的和外在化的（暴风雨）；在 $M_{12}$ 中，水是地上的、有益的和内在化的（可饮用的）。最后，两个结构各以不同的方式引入死亡：




换句话说，博罗罗英雄的死亡是获得水的**条件**，而谢伦特英雄的死亡则是获得火的**后果**。

我已提到过这样的事实：博罗罗人和谢伦特人有着截然不同的社会结构。但是，为了解释他们关于火和水的原因证论神话之间存在的那种反转关系，我们必须引证这两个群体的文化的其他方面。和热依人部落不同，博罗罗人并不专门只住在高原上或横断高原的峡谷之中。他们主要定居在高原的西部边沿或脚下以及向西南倾斜，最后沉入世界上最大沼泽地之一——潘太纳尔——水下的低地之上。因此，他们的生活方式一半属于陆地居民的方式，一半属于沼泽地居民的方式。水是他们熟悉的一个要素，他们相信，只要嚼一些叶子，他们就能在水下待几小时打鱼。（von den Steinen：2，第 452 页）这种生活方式同水在其中起很大作用的宗教信仰相匹配。博罗罗人分两次埋葬尸体。初次简短葬礼在村子场地上进行，亲属把尸体泡在水中浸几星期，以便加速腐败过程。当腐败进行到足够程度时，打开坟墓，清洗骨骼，直到一点点肉也没有。骨骼涂上红色，装饰以用树脂粘接羽毛而成的拼花图案，再放在一个篮子之中，举行仪式沉入河底或湖底即“灵魂居所”。因此，水和死亡在土著思维中总是相联系的。为了获得一者，就必须经受另一者。这正是博罗罗人盗鸟巢者神话以其独特方式所要传达的意思。

居住在里奥图康廷斯峡谷的谢伦特人似乎并不特别有遭受旱灾之虞。但是，他们为旱灾的恐惧所困扰，其程度为任何其他地区居民所不及。他们极其害怕，太阳可能发怒，使地球干涸而毁灭。为了安抚太阳，在古代，成人常常要长时期斋戒，历时好几个星期，结束时举行复杂的仪式，其详情后面我还要论及。（第 274～275 页及以后）

目前只要记住一点就够了：谢伦特人认为，人类生活在一场全球大火灾的威胁之下。同这种认为火是死亡主要原因的信念相对应，有着一个神话。如我们已看到的，它力主，为了获得火，就必须忍受死亡之苦。

只有考虑到这些生态的和宗教的因素，才能理解博罗罗人神话和谢伦特人神话的颠倒关系。博罗罗人靠水生活，并且首先是按水进行思维。在他们看来，水意味着死亡。他们的神话大都把栽培植物或其他文化财产解释为产生于在火柴堆上烧死（有时是自愿的）的英雄的骨灰。这证明了他们相信火和生命之间有联系。谢伦特人的情形正好相反：他们按干旱即负面化的水进行思维。他们的神话远比任何其他神话都更强调，火意味着死亡。他们把火同不致命的（在长期斋戒期间举行的仪式上，给与会者献陈腐的水，只是为了使他们拒绝它）、而赋予生命的水相对立。然而，世界上的全部水还不够一个口渴的人解渴。

为了佐证火和水的对立，可以指出，和毗邻的巴凯里人(Bakairi)一样，博罗罗人也有一个关于破坏性火的神话；但是，意味深长的是，他们的火神话以派生的形式出现，似乎是水缺损的结果；由此而产生的危险是容易克服的：

### $M_{120}$ 博罗罗人：破坏性的火

从前，太阳和月亮一直生活在地球上。一天，他们感到口渴，于是去找守卫放在一只只巨大罐子之中的水的水鸟。

太阳没听水鸟的吩咐，把一只罐提到口边，但它从手上滑下跌碎，水全倒翻。水鸟大怒。太阳和月亮逃跑，水鸟一直追到他们藏身的茅舍。

现在太阳变得非常热。水鸟太靠近他而热得难受，就扇起草编的扇子，引起大风，把太阳和月亮刮上了天，他们就一直待在了那里。［Colb.：3，第237～238页；巴凯里人版本（$M_{120a}$），见 von den Steinen：2，第482～483页］

其他关于太阳和月亮的神话表明了火如何被水毁灭：或者像在$M_{121}$中那样，通过向水獭的火撒尿（Colb.：3，第 233 页），或者像在$M_{122}$中那样，通过向人的火浇水（上引书，第 231 页）。因此，这里又是证明了水先于火。[28]

在博罗罗人看来水是死亡的终极原因，而在谢伦特人看来，火是死亡的有效原因，是不够的。这个差别还伴以另一个差别，后者体现在解释栽培植物起源的对应系列神话之中。谢伦特人把栽培植物的起源完全同火起源分离开来。同其他热依人部落不同，他们把栽培植物神话纳入到描述太阳和月亮这两个文化英雄在地球上的冒险经历的宇宙起源演化循环之中（$M_{108}$）。相反，博罗罗人把栽培植物起源作为传说而不是神话的题材。他们所关心的，不是解释作为文明技艺的农业起源，而是确定每个氏族在多大程度上能合法地声称拥有某种植物甚至用一物种的某个变种作为其命名物。这种特优权可以追溯到氏族英雄做出的牺牲，他们志愿走上火柴堆（破坏性的火≠烧煮用火）。因

---

㉘ 一系列关于火起源的博罗罗人神话说，火的熄灭是由于雨（$M_1$）、溢出的水（$M_{122}$）和尿（$M_{121}$）。在解释栽培植物起源的那组神话中，谢伦特人神话（$M_{108}$）说，木薯因母亲溢流的奶汁而发芽。这就给出了下述转换：

**（火系列）**［尿→火（－）］→ **（植物系列）**［奶→植物（＋）］。

说来很有意思，一个源自纳亚里特地区的墨西哥人神话（$M_{123}$）提供了一种相反的转换，使得能够从第二项出发而达至第一项：鬣蜴已把火带到天上，所以鸦和蜂鸟没法取回火。负子袋鼠因谎称他只想用火暖身而取得成功（回到$M_{56}$，经由负子袋鼠→préa 的转换）。但是，它让火落在地上，世界着了火。然而，地球成功地用它的奶扑灭了火。（Preuss：2，第一卷，第 169～181 页）

我已指出过（第 186 页注⑮），像博罗罗人一样，巴拿马的库纳人也把火起源变成水起源：雨熄灭了一切火炉，除了一个以外（参见$M_1$、$M_{61}$），或者尿只熄灭一只火炉（$M_{121}$、$M_{61}$）。

此，从各方面来看，博罗罗人和谢伦特人关于从自然向文化的转变的神话占据着极端的位置，而其他热依人群体的神话则处于中间区域。博罗罗人和谢伦特人都把火和水结合起来，尽管他们赋予它们以相反的功能：水＞火/火＞水；外在化的水/内在化的水；天上的邪恶的水/地上的有益的水；烹饪的火炉/葬礼的火柴堆，等等；以及他们引用的那些主要事件时而处于社会和传说的水平，时而处于宇宙学和神话的水平。最后，博罗罗人和谢伦特人都强调复活而不是寿命缩短。

如我们已在别处看到的，其他热依人群体把烧煮的起源（同火有关）跟栽培植物的起源（同水有关）分离开来：这两个题材被作水平的和独立的处理，而不是构成同一个神话系列中的一个非对称对偶。并且，他们把栽培植物同腐败的东西联结起来；不是像博罗罗人那样同烧焦的东西联结起来；也不像谢伦特人那样同新鲜的东西联结起来。

这一切关系可以用一个图（图8）来表示。

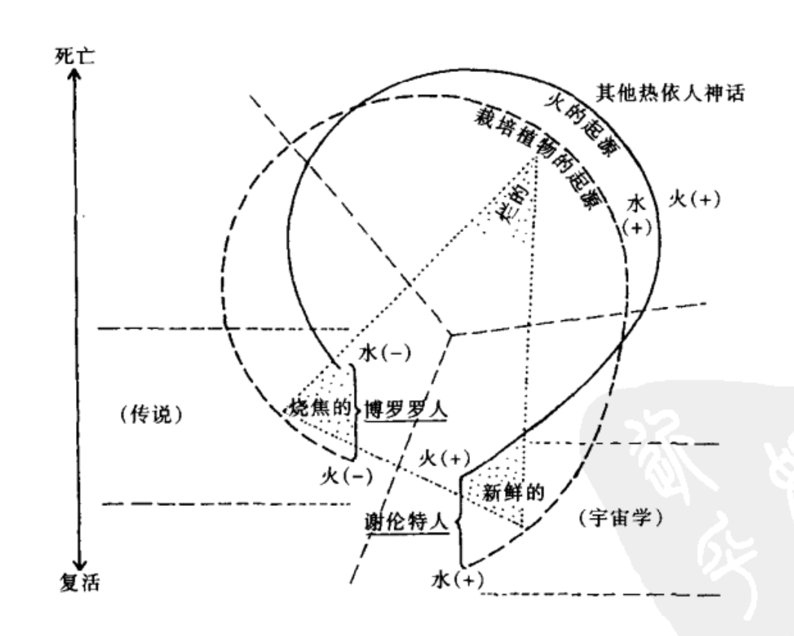



图8　博罗罗人和热依人关于火或栽培植物的起源的神话的整合



# 第四篇

# 调律良好的天文学





# I　三声部创意曲（Invention）

我们现在约定把在两个或多个神话中保持不变的那些性质的总体称为**骨架**；每个神话赋予这些性质的功能的体系称为**代码**；特定神话的内容称为**消息**。现在如果回到我在第三篇最后提出的那些意见上来，则我就能这样来精确说明博罗罗人神话（$M_1$）和谢伦特人神话（$M_{12}$）间的关系：当我们从一个神话到了另一个神话时，**骨架**保持不变，**代码**转换，**消息**则反转。

如果能够通过某种回归过程（这将是一种反向证明）达至同样的对立结构，那么，这种分析的结果就肯定是有效的。

我们现在假定有两个神话，称之为 Mx 和 My，它们结成下列转换关系：

$$Mx \xrightarrow[(f)]{} My$$

如果承认 My＝$f$Mx，那么，是否存在一个神话 Mz＝$f$My，而对于它，我们可以证明，它借助同由 Mx 产生 My 的转换相对称的，但沿相反方向的一个转换重构了 Mx 呢？

换句话说，在确定了一个关于火起源的谢伦特人神话（My）是一个关于水起源的博罗罗人神话（Mx）的转换之后，我们现在能否找到一个解释水起源的谢伦特人神话（Mz），它把我们带回到作为我们出发点的那个博罗罗人神话，同时还确证下列同构：

$$\left[Mz \xrightarrow[(f)]{} Mx\right] \approx \left[Mx \xrightarrow[(f)]{} My\right]?$$

事实上，谢伦特人那里存在这样一个神话：

## $M_{124}$　谢伦特人：阿萨雷的故事

从前有个印第安人，他有一个妻子和许多儿子。除了最小的儿子阿萨雷之外，他们全都是成年人了。有一天，这父亲出去打猎，哥哥们派阿萨雷去接母亲来，带到这些单身汉的屋里，叫她给他们理发，打扮。但是，当她进屋时，她自己的儿子们抓住她强奸。

阿萨雷揭发了他们的所作所为，这些罪犯被父亲痛打了一顿。他们为了报复，放火烧了这对夫妇住的茅舍。这双亲变成了那种喜欢在烟中飞的隼，逃掉了。

然后，儿子们远走他乡，在途中，阿萨雷渴得要命，哥哥们以 tucum 坚果（*Astrocaryum tucuma*）挤出的水不够他解渴。于是，一个哥哥开始在山谷里挖井，大量的水从井中涌出来，不管哥哥们怎么怂恿他喝，他也喝不完。水越来越多，最后汇成了海洋。

这时，阿萨雷想起来，他特别珍爱的一支箭留在了对岸。他游了过去，找到了箭。他又往回游。在河中央，他碰到了一条鳄鱼，它是阿萨雷旅行时杀死的一群蜥蜴生成的，被汹涌的水冲了过来。阿萨雷恳求鳄鱼让他坐在它身上。鳄鱼不肯，阿萨雷就辱骂它，耻笑它的丑陋鼻子。鳄鱼追逐他。这时，哥哥们看到那支箭在河面上漂浮，断定他们的小弟弟已死去，于是往前赶路。

阿萨雷在鳄鱼快追赶上时上了岸。他跑进了树林，看到啄木鸟正在啄树皮，想吃树皮下的虫子。应他的要求，啄木鸟用树皮

把他盖起来，用假象蒙骗鳄鱼。危险过去后，阿萨雷又上路。他又过了一条河，又遇上一条鳄鱼，结果也一样。他靠正在挖落花生（*Arachis hypogaea*）的鹧鸪的帮助，躲过了鳄鱼，鹧鸪用稻草把他藏起来。当阿萨雷过第三条河时，又出现了同样的情节，但这次他藏在猴子正忙着在吃的jatoba果子皮壳之下。有个生来喜欢多嘴的猴差点捅开了这个秘密，但另一个猴子掩住了它的嘴，使它默不作声。

阿萨雷最后到了叔叔臭鼬那里，后者无所畏惧。当鳄鱼来到时，臭鼬向他喷臭液，鳄鱼被恶臭熏死。臭鼬叫小inhambus（鹌鸵，种名*Tinamus*）把这尸体拖进河里。阿萨雷则留下来和叔叔在一起。[①]

当海洋形成时，阿萨雷的哥哥们马上就想洗澡。甚至在今天，雨季快结束时，人们在西边还能听到他们溅泼水的声音。后来，他们成为Sururu即"七星"（昴宿星团）出现在清澈明净的天空中。（Nim.：7，第185～186页）

关于这个神话，有许多话要说。按照我已表明的意图，我一开始先来证明，借助一些影响内容或代码的转换，它忠实地重构了关于盗鸟巢者的博罗罗人神话（$M_1$）。

初始情境是一样的：一个母亲被她儿子（或儿子们）强奸。然而，要注意到两个差别：在博罗罗人神话中，母亲是在森林中被强奸的，她到那里去执行仅由女人承担的任务。这里是父亲深入到树林中去打猎，即从事男性的工作，而强奸不是在村里的某个地方进行的，而是

① 臭鼬在本文中被认同为*Mephitis suffocans*，即Cangambá（Maciel，第431页）。实际上，北美洲臭鼬在南美洲的等当动物为猪鼻臭鼬科的一种（参见本书第207页注⑨）。

在男人房子里进行的，女人通常不许入内。其次，$M_1$ 强调强奸犯是少年（尚未入会），而 $M_{124}$ 说，强奸犯是已入会的成年人，必须留在男人的房舍里。（参见 Nim.：6，第 49 页）

我刚才指出的两个差异必然产生第三个差异。博罗罗人父亲不知道他的不幸，通过调查去证实他的怀疑；一当得到证实，他就想杀他儿子。谢伦特人父亲则立刻就得知发生了什么，不过是他儿子要杀他。博罗罗人父亲诉诸水来满足他复仇的欲望（火在后来出现）；谢伦特人儿子为了满足复仇欲望，则利用火（水在后来出现）。

谢伦特人父母通过变成隼而逃避了死亡，而隼喜欢炊火；博罗罗人儿子靠化成呈兀鹰形的救星逃过了死亡，而兀鹰是炊火的敌人（因为按照这个神话，它们以腐肉和生肉为食物）。

垂直的离异(低→高)既影响博罗罗人儿子也影响谢伦特人父母。另一方面，如果说在第一种情形里儿子被垂直地——被空气——同父母分离开，则谢伦特人英雄被水平地——被水——同其哥哥们分离开。

博罗罗人英雄远离村子，在爬上峭壁顶上后，遭受饥饿的折磨；谢伦特人英雄也远离村子，在走过很长距离之后遭受干渴的折磨。每个英雄都相继尝试两种补救，而这两个神话对他们作了对比。在 $M_1$ 中，首先是生的动物食物，它因为太多而腐败；然后是生的植物食物，它根本不够，因为英雄无法保留它。在 $M_{124}$ 中，最初是供给短缺的植物饮料，然后是非植物性的（地府的）水，它非常之多，英雄根本喝不了。在这两种情形里，数量上不足的修补都是植物性的和有益的（棕榈果汁、新鲜果子），而数量上充足的（甚至过剩的）补救则都是非植物来源的、邪恶的（腐败的蜥蜴和海水，两者都有置英雄于死地的威胁）。

博罗罗人和谢伦特人神话都采取解释水起源的神话的形式；在前一种情形里，水是雨即天上的水；在第二种情形里，水是地府的，即

从地球中喷涌出来的水。

博罗罗人英雄为了取回礼仪乐器而必须涉水过河；谢伦特英雄为了取回箭即打猎武器而过河。

谢伦特人英雄三次遇见水漫地球之前被他杀死的蜥蜴所生成的一条鳄鱼。博罗罗英雄为了充饥，为了储备食物，也杀死了蜥蜴。正是因为这种食物腐败非常迅速，所以兀鹰攻击他。

如果我们墨守 $M_1$ 的本文，那么这插段将无法理解。或者，更确切地说，如果我们决定找到一个解释，那么，组合背景的缺乏将导致我们去仔细研究全部美洲神话，而这将提供给我们穷于应付的众多回答：对于库本克兰肯人来说，蜥蜴是一种文化食物（Métraux：8，第14页）；对于瓦劳人、查科人和库纳人来说（参见本书第186页，注⑮），它是火的主人；在别处，它是睡觉的主人，因为它没有眼睑；对于远在北美洲的吉卡里拉阿帕切人（Jicarilla Apache）和秘鲁的阿穆埃沙人（Amuesha）来说，它是乱伦和巫术的象征……

然而，虽说对蜥蜴的词源学——也可说是"神话素学"(mythémologie)的研究显得有些轻率，可是，对它的意义的研究现在还根本没有。如谢伦特人神话明确地表明的那样，蜥蜴是水生鳄鱼的地上对应物。因此，$M_1$ 和 $M_{124}$ 两者相互提示：一者发生在陆上，使英雄成为以蜥蜴为对象的猎人，而另一者发生在水中，出于同样原因使鳄鱼成为"以英雄为对象的猎人"。一个博罗罗人神话和一个热依人神话对事物持如此互补的观点，这个事实也许首先使我们能够推广利用一则对阿皮纳耶人的评说："据说，当一个阿皮纳耶男婴降生时，秃鹫感到高兴，因为将又有一个猎人给他们在灌木丛中留下死兽。而当一个女婴降生时，蜥蜴感到高兴，因为女人的职责是准备 berubur 即做饭，而跌落的饭粒菜屑可供这些蜥蜴食用。"(C. E. de Oliveira，第 67 页)

如果可以合法地外推，那么我们可以说，我们正在面对一种双重

对立：一个是 $M_1$ 中的内部对立，即蜥蜴和兀鹰之间的两价对立：雌/雄，熟/生[②]；另一个是涉及 $M_1$ 和 $M_{124}$ 两者的外部对立，即蜥蜴和鳄鱼之间也有两价的对立：陆地/水中，熟/生。

最后，我们知道，谢伦特人认为鳄鱼是水的主人，花豹是火的主人（$M_{12}$）。因此，完全顺理成章的是，正像他们关于地上火起源的神话（$M_{12}$）中英雄遇到一头花豹一样，在他们关于地上水起源的神话（$M_{124}$）中他遇到一条鳄鱼。同时，既然我们已经确定（本书第 253 页及以后），火＝水$^{(-1)}$，所以，同样顺理成章的是，在这两个神话中，动物和英雄各自的行为应当反转。$M_{12}$ 中的英雄对待向他提供帮助的花豹彬彬有礼；$M_{124}$ 中的英雄对待不肯帮助他的鳄鱼则是蛮横无礼。

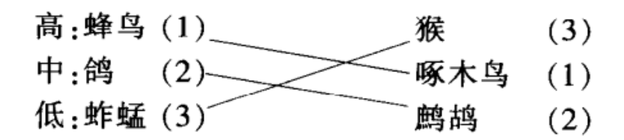
我们现在停下来考察一下博罗罗人神话开端处和谢伦特人神话结束处关于提供帮助的动物的插段。依效能递减的顺序，在博罗罗人神话中这些动物为蜂鸟、鸽子和蚱蜢。虽然谢伦特人神话没有提到啄木鸟和鹧鸪各自的能力，但它还是清楚地指出，猴最无效能，因为它们几乎暴露了被保护者。因此，我们假设这两个系列之间有下列对应关系，以之作为我们的出发点：

| 博罗罗人 | | 谢伦特人 | |
|---|---|---|---|
| 蜂鸟 | (1) | 啄木鸟 | (1) |
| 鸽子 | (2) | 鹧鸪 | (2) |
| 蚱蜢 | (3) | 猴 | (3) |

但是，当我们试图按高和低这两个范畴来规定物种时，这对应关

② 如果我们根据同一则资料的另一个提示深究下去的话，也许还有植物/动物这个价。它把蜥蜴同蚱蜢、老鼠和兔子归为一组，作为庭园寄生动物。（C. E. de Oliveira，第 65 页）

系似乎倒转了过来。在谢伦特人的系列中，猴吃果子（高），啄木鸟啄树皮（中），鹧鸪挖种子（低）。如果我们考虑到这样的事实：在博罗罗人系列中，蚱蜢自然地占据低于鸟的地位，这三种动物各自使命是先获取大响环和小响环（它们握在手中，因此相对地处于"高"域，但高度不等），然后获取踝铃（低），那么，我们可以得到下表：




我们来看看能否克服这个困难。应当记得：谢伦特人的火起源神话（$M_{12}$）提供了又一系列三种动物，它们扮演水主人的角色。它们依下列顺序：

| | |
|---|---|
| 兀鹰 | （1） |
| "小鸟" | （2） |
| 鳄鱼 | （3） |

我们不知道这些"小鸟"是什么，除非我们假定，它们是inhambus，后者在阿萨雷神话中也被说成是"小的"。inhambus（像这个神话中的"鹧鸪"一样）属鹑鸡类，它们生活在地上，偶尔飞动，很笨拙。就高和低两个范畴而言，它们也许处于兀鹰和鳄鱼之间。另一方面，古代东海岸的图皮人习惯于在上战场时或准备处决囚犯时用取自这些鸟的、有黑斑的白羽毛装饰他们的武器。（Claude d'Abbeville，第237页）这个习惯显然符合于阿萨雷神话中赋予小inhambus的"殡仪业者"角色（虽然这旧资料中提到的inambu-tin可能属于较大的种）。

已考察过的这些神话多次提到鹑鸡类（鹬鸵科或凤冠鸟科），似乎总是（除了$M_{14}$中的一个无关紧要的段落之外）说它们用处很少，甚至

干脆就说是有害的。鹑鸡类力量太小，搬不动火的余烬，结果把它们散落了（$M_8$、$M_9$、$M_{12}$）。inhambu 是低级的鸡，提供一种难吃的汤（$M_{143}$），用于交换一个较高级的猎物玉颈西猯的肉时未被接受（$M_{16}$）；它是男孩独处时的唯一食物。（Murphy：1，第 74 页；Strömer，第 133 页）夜空中的一个星座是鹬鸵科的母亲（$M_{28}$）；花豹不攻击属于这个科的鸟，所以有夜间活动的习惯，其原因是，鹬鸵科给他水眼来取代已失去的火眼（$M_{119}$）。星星、黑夜和鹑鸡类之间的联系无疑可以用谢伦特人的一个习惯来解释。“白天根据太阳来计时，夜里根据星星和 inhambu 的叫声来计时”③（J. F. de Oliveira，第 394 页）。

关于其他动物的语义价值，我们掌握了更确定的指示。按照下面要分析的热依人神话（$M_{163}$），啄木鸟是破坏性火的主人，而这意味着，它们既同被我们已研究过的一个博罗罗人神话（$M_{55}$）说成是创造性火（烧煮用火）的主人的猴子相关联，又同它相对立。不仅参照神话，而且一个谢伦特人神话（$M_{138}$）都证明，鸽是水的主人。$M_{138}$ 表明，靠了鸽（*Leptoptila rufaxilla*）的尸体，一个家庭躲过了洪水：这尸体奇迹般地越长越大，直至变成了又一个诺亚方舟。（Nim.：6，第 92 页）在“负子袋鼠及其女婿”神话的几个本子（$M_{97}$、$M_{98}$）中，鸽子（女婿之一）通过把一个湖中的水喝干而抓了鱼。（Murphy：1，第 119 页；Wagley-Galvão，第 152 页）这鸽子必须征服或消除的水是由其负面性质来规定的，就像破坏性的火一样。因此，我们可以确立这样的原理：鸽和啄木鸟就水和火而言是同构的。

③　伊海林（词条“Inhambu”）就 *Grypturus strigulosus* 给出了关于这种信念的证据，后者指出其俗名为“Inham bu relogio”：报时鸟。亦见卡瓦尔坎蒂（Cavalcanti），第 159～160 页；cujubim 鸟（凤冠鸟科之一种）报晓，而 inhambu 夜鸣。最后，mutum（它也属于凤冠鸟科）“在夜里按规则的间隔时间啼叫，每隔两小时可以听到它叫一次……因此，在土著心目中，它是林间时钟”（Orico，第 174 页）。

博罗罗人神话($M_1$)用低飞(类似于鹧鸪)刻画蚱蜢(mammori:*Acridium cristatum*,《博罗罗人百科全书》,第一卷,第780页),低飞使它在执行使命过程中冒死亡的危险。因此,在谢伦特人系列中,蚱蜢一方面对应于猴(有一只猴也几乎暴露其使命),另一方面对应于鹧鸪,后者以小 inhambus 的形式同死亡发生(肉体上的而不是精神上的)联系,因为它们扮演掘墓者的角色。如果我们假定,$M_{124}$ 主要建基于这些对应关系的第二种,那么,就只剩下蜂鸟(关于它的语义地位,我们还知之不多)尚需解释。热依人神话很少谈及蜂鸟;我们必须放眼别处。

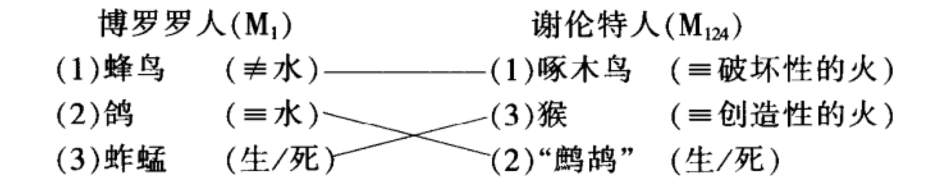
在圭亚那神话中,蜂鸟作为同 bunia 鸟既相关联又相对立的角色出现(参见本书第247页);它们一起帮助一个困在树梢上的人下来,然后再帮助他找回村的路。可是,bunia 鸟是放臭味的动物,它的粪转变成蠕虫(Roth:1,第209,371页),而蜂鸟则发出可人的香味,尽管它偶尔也被排泄物玷污(上引书,第335,371页)。因此,我们得到一个双重对立:难闻气味/可人气味以及玷污/被玷污。另一方面,圭亚那神话通常赋予蜂鸟的作用是寻找烟草,把它带给人。烟草长在湖中央的一个岛上,而像博罗罗人神话中那样,蜂鸟成功地渡过了这湖;这些神话说明了,烟草将用来“提”精神,倘若把它同礼仪响环结合使用的话(Roth:1,第336页),而博罗罗人神话中蜂鸟的任务正是把烟草带回来。现在暂时撇开烟草的问题,以后(在第二卷里)我还要回到这个问题上来。我们现在要注意的是蜂鸟和水之间的关系,而美国东南部的一些神话对这一点有所提示。这些神话我们已有好几种版本:纳切斯人(Natchez)、亚拉巴马人(Alabama)、科亚萨蒂人、赫奇蒂人(Hitchiti)、克里克人和切罗基人的版本。它们把蜂鸟和鹤相对立:昼出夜息/夜间活动(在圭亚那,按照一个瓦劳人神话,这对立为被玷污/玷污,Roth:1,第335页);另一方面,它们解释了蜂鸟如何把水和鱼押在一次赛跑的结果上,最后输了:由于这个缘故,蜂鸟从来不饮水。(Swanton,

第202，273页及各处）

在巴西，博托库多人（Botocudo）和卡因冈人讲述了非常相像的故事：蜂鸟以前是世界上所有水的主人，后来其他动物从它那里拿走了水。（Nim.：9，第111页；Métraux：6，第一卷，第540页；Baldus：1，第60页）一个克拉霍人神话给予蜂鸟以一种对水的负面关系，因为它是唯一能飞过火焰的动物。（Schultz，第127页）按照一个苏鲁拉人（Surura）神话，它通过使鳄鱼发笑而造成火与水分离，从而它能从鳄鱼口腔的内部夺取火，把火带给人。（Becher，第105页）在一个托巴人神话中，它偷取了火。（Métraux：5，第107～108，110页）

如果我们同意把上述趋同细节加以推广，以之作为一个工作假说，那么，蜂鸟就可以用负面的方式定义为水的函项，并且它可以置于同鸽子（它是个狂饮者）相关联也相对立的地位。④

于是，我们得到下列连贯的系统：




在这里，我们一方面有水和火的对立，另一方面有某个元素跟从生到

---

④　属于亚利桑那的皮马人（Pima）的一个神话把蜂鸟同一个名叫埃尔培培多尔（El Bebedor）即“豪饮者”的神联结起来，他引起了大洪水。（Russell，第226页上的注）如果把水的负面推到极限，则蜂鸟可能同破坏性火的主人啄木鸟相混淆。一个卡因冈人神话（$M_{124a}$）事实上就是这样，在那里，蜂鸟和啄木鸟一起盗取花豹的火。（Baldus：4，第122页）但是，令人瞩目的是，这里是啄木鸟发生转换：他先变湿，然后变成烧煮用火的主人——但并不完全，因为这火（它成为破坏性的）使地球烧着，还因为创造性（烧煮用）火被降低到作为次要因素的地位。

死的过渡的联系，而我们可以想起，这一点正是博罗罗人神话和谢伦特人神话各自提问题方式的特征所在。

现在我们从另一种观点来考察这个问题。动物襄助者在执行任务过程中都同某种东西发生联系：博罗罗人神话中的救生乐器、谢伦特人神话中用做为同样救生的掩体的物料：

| **博罗罗人（$M_1$）** | **谢伦特人（$M_{124}$）** |
|---|---|
| 蜂鸟：大响环 | 啄木鸟：树皮 |
| 鸽子：小响环 | “鹧鸪”：稻草 |
| 蚱蜢：小铃 | 猴子：皮壳 |

博罗罗人神话中的东西是**不应被听见**的响亮东西。谢伦特人神话中的东西无疑是要阻止鳄鱼**看到**英雄；但同时它们还给出了作为废食物即**不应吃的东西**的显著特点。因此，它们是反食物，就此而言，它们构成一个系列，可同阿皮纳耶人神话（$M_9$）中的系列相比拟：岩石、硬木和烂木，它们也是反食物，但像博罗罗人的乐器一样，也可由耳朵（如果不是由口）来“消耗”。这次是通过 $M_9$ 的媒介，$M_1$ 和 $M_{124}$ 之间的对称性可再次得到证实。

像在 $M_{124}$ 中一样，在 $M_1$ 中，除了三种动物的系列之外，还有一个人也提供了帮助：在一种情形里是人外祖母，在另一种情形里是动物叔叔（臭鼬）。外祖母通过借予魔杖来救英雄；叔叔通过释放恶臭流体相救。我后面还要回到这两个神话间的这个类比上来，它可以作各种不同的解释。（参见本书第 354 页）

最后，作为这种比较的完成，$M_1$ 提到雨的到来——旱季的结束；而 $M_{124}$ 的最后几行提到旱季的开始。

这样，$M_1$ 和 $M_{124}$ 之间关系的存在一直到细枝末节上都已得到证实。实际上可以证明，如果 $My = fMx$，那么，就存在一个神话 $Mz =$

*f*My，它同 Mx 的关系类似于 Mx 对 My 的关系。

这个论证还可推进。我刚才给出的论证是从一个具有双重题材的博罗罗人神话出发的：天水的出现和烧煮用火的消失。我已表明，这神话同一个谢伦特人神话结成一种转换关系，而后者的题材也是双重的，并通过一个双重反转同前者形成对立，因为这项问题在于**火**的出现和**水**的消失，同时水是**地上**的而非**天上**的。

我们可以进一步追问：有没有一个涉及地水出现的谢伦特人神话，这样一个神话会不会复现关于天水出现的初始博罗罗人神话的轮廓。在对这两个问题都给予肯定的回答之后，我们便自动地进而提出第三个问题：有没有一个关于天水之引入的谢伦特人神话，而一个博罗罗人神话也许反过来是它的一种转换？

我们所以不知道这个神话，也许只是因为尼明达尤碰巧没有发现它。这也许还由于它在谢伦特人那里的存在是不可思议的，因为在他们看来，天空是由食人的神居住的（$M_{93}$），受太阳控制，而太阳亟望晒干雨，毁灭地球。（参见本书第 256 页和第 376 页）另一方面，这神话存在于其他热依人部落那里，而他们的神话如我们已表明的那样，占据着博罗罗人神话和谢伦特人神话之间的中间地位。

实际上，热依人不是只有一个天水神话，而有两个。看来，他们区分了两种类型雨：一种是有益的，另一种是邪恶的。库本克兰肯人（Métraux：8，第 17 页）和戈罗蒂雷人（Lukesch：1，第 983 页）把好雨归因于一个凡人的天体女儿，她引入了栽培植物（$M_{91}$），她的父亲直接造成暴风雨。既然参照神话也同暴风雨的起源有关，所以，我们关心的是父亲，而不是女儿：

**$M_{125}$　卡耶波人：雨和暴风雨的起源**

一次，一些猎人杀死了一头貘。其中有个名叫贝普科罗罗蒂（Bepkororoti）的被分配到取出内脏并分割之的任务。当他忙于在河中洗内脏时，其他人把肉分光了，只留给他两个爪（内脏，见 Lukesch：1，2）。贝普科罗罗蒂提出抗议，但没有用。当他回到村里时，他要妻子给他剃头刮脸，用 urucu 胶和 genipa 汁给他涂上红色和黑色。然后，他告诉她发生的事情，并说他想上山。最后，他叫她在看到乌云时就躲起来。

贝普科罗罗蒂制成了弓箭和一根又长又重的棒，它的一端抹上貘血。他带了儿子一起上了山顶。当他到达顶峰时，他开始像野猪群一样地吼叫（当他们外出捕猎猪时，他们像人；Lukesch：2）。当印第安人听到这叫声时，就跑来捕猎野猪。那时，一道闪电划过天空，接着是雷鸣大作，贝普科罗罗蒂打下一个霹雳，杀死了许多人。他和儿子升上了天空。（库本克兰肯人版本：Métraux：8，第16～17页；戈罗蒂雷人版本：Banner：1；Lukesch：1，2）

有些戈罗蒂雷人版本（$M_{125a、b}$）把对英雄的不公正同这样的事实联结起来：他或者事前（由于不小心）或者事后（由于愤怒）带着血污的手出现在同伴面前。在到山顶（或某个别的高地）去之前，他发明并给印第安人引入了剃头刮脸与文身的习惯以及应用 genipa 汁和上战场前给棍棒涂血的惯例。英雄从他的藏身处侮辱和蔑视他从前的同伴；当他们攻击他时，他就用闪电打倒他们。然后他就上了天，销声匿迹。很快，发生了最早的暴风雨，伴以雷鸣和闪电。自那时起，每当暴风雨欲来时，印第安人便拿起武器，身上涂上色纹，想用威胁和叫喊来抵挡它。[5]（Lukesch：1，第 983 页；Banner：1，第 46～49 页）

我们可以很容易地辨认出以这个卡耶波人神话作为其一种转换的博罗罗人神话；它显然就是那个贝托戈戈神话（$M_2$）；换句话说，一个

关于水起源的神话，不过这是地上的水而不是天上的水，是有益的水而不是邪恶的水。

下表表明了各个运作：

| $M_2$ { 女人的采集 | 女人+"貘"男人 | "貘"男人强奸一个女人 | 英雄放(貘)被害者血，放得太慢 |
|---|---|---|---|
| $M_{125}$ { 男人的狩猎 | 男人+貘(动物) | 男猎人杀死一头貘 | 英雄放(貘)被害者血，放得太快 |

//

| $M_2$ { 失去母亲的儿子 | 被同父亲分离 | 被压在树下 | 蒙受耻辱的英雄 |
|---|---|---|---|
| $M_{125}$ { 失去食物的儿子 | 同父亲在一起 | 上到了山上 | 愤怒的英雄 |

//

| $M_2$ { 地上水的创造 | 树消失在水下 | 礼仪音乐 | 装饰和葬礼的起源 |
|---|---|---|---|
| $M_{125}$ { 天上水的创造 | 山升高(到天空) | 叫喊，声音像野生动物 | 装饰和战争仪式的起源 |

//

| $M_2$ { 杀人的印第安人 | } 散布的人群 |
|---|---|
| $M_{125}$ { 被杀的印第安人 | |

可以看出，若恪守我的方法，则我接受这样的事实：甚至最微末的细节可能也是有关宏旨的。当提供给我们 $M_{125}$ 的那些人把贝普科罗罗蒂的叫声同野猪（或猎猪者）的叫声相比较时，他们并未放任无谓

的空想。因为，特内特哈拉人也把他们宠爱的野猪同雷联系起来："当塔皮拉普人杀了雷宠爱的野猪时，雷就勃然大怒，发出骤雨暴风，或者让天空乌云密布"（Wagley，第259页，注㉓）。博罗罗人神话中强奸女人的男人属于貘偶族，这不是偶然的事实，因为这动物在卡耶波人神话中也出现。我以后（本书第355页）还要回到这一点上来。最后，博罗罗人神话中有一个细节当从组合关系的角度去看时仍无法理解，但当被同卡耶波人神话中的一个相应细节作比较时就变得一清二楚了。$M_2$ 中的英雄杀他的对手（使他接连受伤，但只有最后一次证明是致命的）时的那种细致精当，乃以反转的形式（因为这两个神话的消息是逆反的）保留了 $M_{125}$ 中的英雄的粗心而又仓促的行为，后者来不及洗净因屠杀而被血玷污的双手就坐下来吃东西（参见 $M_{71}$）。

这两个神话之间的唯一差异在于博罗罗人神话的进行性，它把英雄的过失分成三个相继阶段，每一个都对应于卡耶波英雄所犯过失的一个方面：

| | | |
|---|---|---|
| $M_2$ {英雄处置"貘"(人)太慢 | 他扼死妻子（未放血） | 他被排泄物污染 |
| $M_{125}$ {英雄处置貘(动物)太快 | 他肢解这动物，使其血流掉 | 他一直被动物的血玷污 |

⑤ 这里又有（参见本书第199页注②）一个神话，它在巴西中部作为一个完全整体存在着，而在圭亚那只残存一个插段，它没有任何结构功能，只包含一个英雄故事：马库耐马（Makunaima）的故事（阿雷库纳人，$M_{126}$）。这青年英雄杀死了一头貘。但是，他的哥哥们认为有权分割它，分享肉块，只留给英雄内脏。马库耐马大怒，用魔法把茅舍搬上了山巅，然后又把它搬下来。（K. G.：1，第43页）

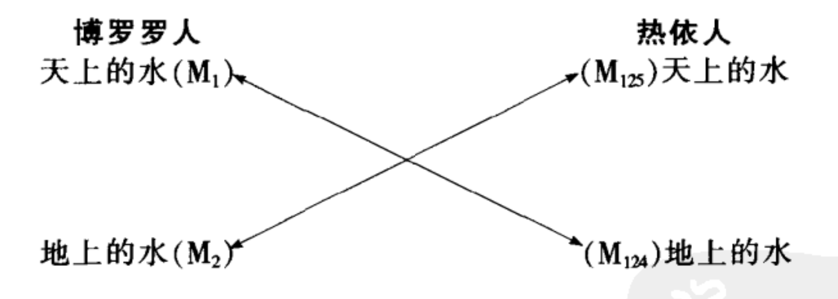
因此，我们在 $M_2$ 中看到了一种污染的辩证法：

$^1$〔血（＋）〕→$^2$〔血（－）〕→$^3$〔排泄物〕

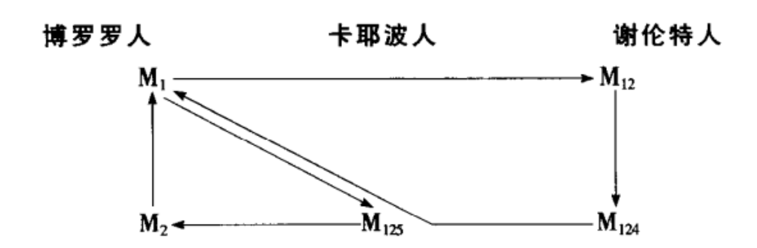
这似乎是卡耶波人神话所没有的；除非我们记得博罗罗人妻子被杀害的条件意味着对水葬的否定，因而把上列公式的第二项——避免放血——代换成另一项——避免水（这在卡耶波人神话中有对等物即避免沐浴），从而得以构成下列平行系列：

| | | |
|---|---|---|
| $M_2$＝血（＋） | 水（－） | 鸟粪（动物排泄物） |
| $M_{125}$＝血（＋） | 水（－） | genipa 染料（植物遗体） |

由此可见，已作过比较的关于水起源的四个神话乃通过转换关系联结起来，而这些关系用交错配列法确立了博罗罗人版本和热依人版本之间的对立：




另一方面，如果我们记得，$M_1$ 同时与水和火有关，而又有 $M_{12}$ 存在，它也同时地与火和水有关⑥，那么，我们就可以通过给它添加上前述神话来完成上表。于是，我们得到一组双重扭曲的转换。




问题始终在于**加上**与**减去**一个元素，而后者可以是**水**或**火**。每个元素均可分析为两种模态即天上的和地上的（这组神话仅涉及烧煮用火，它同破坏性的、天上的火相对立。这一点后面还要加以确证，参见本书第 382～383 页）；最后，这关键的事件是一种分离（可能是**垂直的**或**水平的**）的结果：

| | $M_1$ | $M_{12}$ | $M_{124}$ | $M_2$ | $M_{125}$ |
|---|---|---|---|---|---|
| 加/减 | +/（－） | +/（－） | + | + | + |
| 火/水 | －/（+） | +/（－） | － | － | － |
| 地上的/天上的 | － | + | + | + | － |
| 水平的/垂直的 | － | － | + | + | － |

值得指出，如果局限于表中所列的四组对立的元素，则 $M_2$ 和 $M_{124}$ 看来是相同的。然而，这两个神话在内容上差异很大，以致它们之间的任何比较都显得不可思议，除非通过 $M_{125}$ 的媒介，而后者本身通过两个转换区别于这两者：地上的→天上的、水平的→垂直的。

⑥ 况且，还和 $M_{126}$ 一样，如果我们记得卢克施（Lukesch）的提示（1，第 983 页；2，第 70 页）的话，按照它，印第安人从贝普科罗罗蒂那里学到了通过捻转棍棒来产生火的技术。

为了考虑这种反常，应当强调，表中所列的对立元素仅同借助代码发送的消息有关。代码本身又包括语法和词汇两方面。我已通过分析证明了，这些代码的语法骨架在我们已研究过的全部神话里都保持不变。但是，对消息或词汇来说，情况就不是这样。同其他神话相比较，任何一个神话的消息都可能显得或者经过某种程度的转换，或者相同。但是，这些差别也影响到词汇。同属一组的两个神话中，由于相应消息已发生深刻转换，因此词汇可能反而更保持相近似；如果转换的范围减小到消息的方面，那么，这范围将趋向扩大到词汇的方面。因此，像我已做过的那样，有可能按照下述法则把两个部分的逆反的消息相加起来，从而恢复初始的词汇。这法则是说，消息层面上的两个半转换等于词汇层面上的一个完全转换，尽管每个半转换单独来看一定比一个完整转换对词汇构成产生更大影响。消息的转换越带局部性，初始词汇就变得越模糊。因此，当消息转换使消息回到同一性状态时，初始词汇便成为不可识别的了。

因此，第 279 页上的图还可加以完善，为此只要指出：位于四边形上面两个角的神话利用同样的词汇给逆反的消息编码，而在下面角上的神话用不同的词汇传达同样的消息。

我已指出过，已考察过的所有部落都把火划分成两个范畴：天上的、破坏性的火；地上的（或烧煮的）、创造性的火。这点以后将变得明白得多；但是，根据上面已提到过的情况，我们知道，这两种火之间的对立在博罗罗人神话（参见 $M_{120}$）中只是轻描淡写。相反，已为我们掌握的谢伦特人神话对水的分析不如其他热依人部落的神话透彻。在谢伦特人神话中，只认识到一种水即海洋，后者是内陆湖泊河流网的延伸，而不是像一根树干上伸出的枝杈。（关于栽培植物起源的查科人神话明确做出这种表示；参见 Wassen：1，第 109 页）其他热依人部落的神话并

未赋予湖泊河流体系以任何特殊地位；但另一方面，他们区分了两种天上水：暴雨和细雨，它们分别同雨的“父亲”和“女儿”相联结（$M_{125}$、$M_{91}$）。就博罗罗人而言，他们把水划分成三个各异的范畴：湖泊河流体系形成的地上水（$M_2$）以及两种天上的水：一方面是雷雨，另一方面是温和的细雨：

**$M_{127}$　博罗罗人：细雨的起源**

博科多里-塞拉氏族的男人不堪母亲和姊妹的虐待，变成了 xinadatau 鸟（galinha do bugre），消失在天空中，女人们只设法弄回了一个孩子。这些鸟对小弟弟说，如果他感到口渴或太热，他只要模仿他们的叫声，“toká，toká，toká，toká，ká，ká”，他们就会知道，他需要水，就会引来一片云，它将带来温和的细雨。这种雨是同布陶多圭（Butaudogue）精灵相联系的，而伴以风和雷的大暴雨则同巴多格巴圭（Badogebague）精灵相联系。（Colb.：3，第 229～230 页）

我们在解释这个神话时遇到两个困难。首先，博罗罗语里叫 xinadatau、葡萄牙本地语里叫 galinha do burge 的这些鸟究竟是什么？精通葡萄牙语名词的伊海林也承认，他无法认证这物种。他认为，这种鸟可能是 jacamin 即喇叭鸟，*Psophia crepitans*。但是按他的标音，这鸟的叫声为：“hu-hu-hu-hû，其最后的音节延长，仿佛由一个口技表演者发出”（词条“Jacamin”），同 $M_{127}$ 中描述的叫声毫无相似之处。《博罗罗人百科全书》（第一卷，第 542 页）在“Cinadatáo”条下写道：“一个拟声词（这鸟的鸣叫像是说 cinadatáo）：Cancan（*Nomonyx dominicus*）。”这个定义很简短，但造成了好几个困难。首先，如我刚才已指出的那样，博罗罗人神话非常精确地描述了这鸟的鸣叫，它给

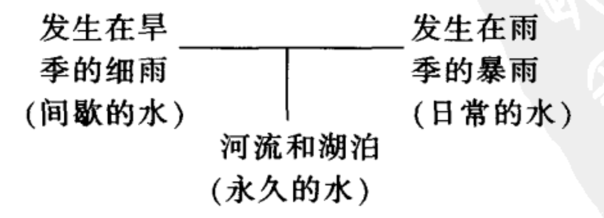
出的语音标音迥异于土著语词，因此不可能是拟声的。其次，在葡萄牙本地语中，Cancan 亦指隼科之一种（Ihering，词条“Cancan”）；自然史博物馆的教授雅克·贝利奥兹（Jacques Berlioz）先生难得地解释说：*Nomonyx dominicus* 是埃里斯马图雷（Erismature）种群（雁鸟科——尖尾线虫亚科）的一种潜水鸭。因此，流行的分类不可能悖理地把名词 galinha（母鸡）用于鸭。实际上，本地名词 galinha do bugore（印第安人的母鸡）似乎作为委婉词语而专用于 cancan，它是一种不怕人走近的食腐肉鸟，或者也许专用于在土著心目中直接归属于鹑鸡类的一种鸟。在这两种情形里，这鸟都构成野猪/鸟这对偶中的一个项，而这或者是因为上面指出的原因（第 269～270 页），或者是因为它们间的对立可还原为趋性（technophile）动物和避性（technophobe）动物的对立。

其次，我们不知道这神话中的“细雨”确切说来究竟指什么。我们已经看到，科尔巴齐尼把它归因于布陶多圭精灵，但这似乎有悖于稍前的一个说法：这同一些精灵“用寒冷、风和雨骚扰印第安人”（Colb，：3，第 229 页）。在马加拉埃斯的《词汇》（第 26 页）中，词 butau（布陶）的释义为“冬天，雨季”。按照《博罗罗人百科全书》（第一卷，第 295～296 页），Butao-dogé 精灵主宰从 10 月初一直到 4 月底的雨季。一年的其余时间为旱季：boe ki“干旱时期”或 erubutu“着火”（灌木丛或大平原着火）。然而，在这种神秘语言中，这些精灵似乎同细雨相联结。（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 975 页）最后，《博罗罗人百科全书》没有提及巴多格巴圭精灵，而名词 Baado Jebagé 在那里只出现在社会政治背景之中。（第 190～193 页）

尽管有这些不确定性，这神话还是明白地确定了，博罗罗人设想了两种天水，它们既相互联系又相互对立。一种是温和的、细柔的，另一种是强暴的；一种是有益的，因为它提神解渴，另一种是邪恶的。

我已表明，卡耶波人和博罗罗人关于水，无论地上的水（博罗罗人，$M_2$）还是天上的水（卡耶波人，$M_{125}$）的起源的神话之间有一种直接的转换关系。我们现在可以明白，卡耶波人关于邪恶天水起源的神话（$M_{125}$）和博罗罗人关于（有益）天水起源的神话（$M_{127}$）之间也有一种直接的转换关系。在每种场合，我们都注意到垂直分离，它或是在一个单性功能群体（男性猎人）中遭受虐待的结果，或是在一个两性亲属群体中遭受虐待的结果。经受分离的受害者或者变成一个敌人（卡耶波人），或者变成一个朋友（博罗罗人），视他的年轻对偶（儿子或兄弟）跟他一起上天还是留在地上而定。复仇的英雄通过模仿野猪（一种珍贵猎物）的叫声引诱从前的伙伴；若英雄模仿鸟（一种低劣猎物）的叫声，则忠诚的伙伴就会被引向他。在一种情形里，发生雷雨，招致死亡；在另一种情形里，细雨降下，保证康宁和生命。

同时我们知道，博罗罗人在另一种神话（$M_1$）中涉及了雨季。而我已表明，这神话同关于旱季开端的谢伦特人神话（$M_{124}$）相对称。因此，在 $M_{127}$ 中，所提到的不可能是雨季，而可能只是一次稀罕的阵雨，它对种植园极有益，这种阵雨有时发生在旱季的中期，其名称因地区而异。它或者叫 Chuva de preguiça（因为只有这种精微的雨才能够渗透进树獭的毛皮）；或者叫 chuva de cigarra（因为这种雨正当蝉出壳的时候发生）（Barbosa Rodrigues，第 161 页）；或者再往南，叫 chuvas de caju（因为这种雨使腰果壮大）。如果这个假说正确，则博罗罗人的水系统可表达如下：



蒙杜鲁库人似乎也有三元的水分类：（1）雨和风；（2）雷雨；（3）细雨。（Murphy：1，第 21 页；亦见 Kruse：3，第 47 卷，第 1002～1005 页）

这里，我们应当回到 $M_1$ 中的一个细节上面。这个关于风和雨的起源（因此相当于雨季，如我已通过同 $M_{124}$ 作比较所表明的，也如我将直接加以证明的）的神话以父亲被杀害告终，他淹死在湖水中，或者更确切地说淹死在沼泽（那里长满了水生植物）的水中。凡是到过潘塔纳尔的人都知道，在雨季（这神话中的英雄是造成雨季的动因）是无法通过这个地方的，不过在热带冬季（4 月到 9 月）里有些区域变干了。因此，湖泊河流系统和沼泽构成了一种双重对立：流动的水/呆滞的水；非周期性的（全年）水/周期性的（半年）水。这个神话补充说，沼泽是食人精灵即 buiogoe 鱼（“比拉鱼”）的居所；而另一个博罗罗人神话（$M_{128}$）解释说，英雄贝托戈戈创造的湖泊河流系统是不完整的，因为水中没有鱼。因此，派威氏族的一个名叫贝波罗(Baiporo)（“茅舍的开口”）的人致力于完成前人开始的工作，通过把各种植物的枝条抛入河中而创造了各种不同的鱼（这神话小心地排除了比拉鱼）。（Colb.：3，第 211 页）

因此，水的三种范畴相应于食物的三种类型：食人同沼泽相联系，而其本身是雨季的相关功能；打鱼（等于水中狩猎）同永久的湖泊河流相联系；植物食物同发生在旱季的间歇雨相联系。

水的这种三元划分相应于某些反食物（$M_9$）——岩石（食人的逆反）、硬木（肉的逆反）和烂木（栽培植物的逆反）——发出的呼声，如我在第 203～204 页及其后各页上所表明的。我还已证明，这三种反食物相应于谢伦特人地上水起源神话（$M_{124}$）中的三元组，而后者又同参照神话（$M_1$）中的三种乐器的初始三元组一致。

# Ⅱ　二重转位卡农（Double Canon Renversé）

还有第三种类型卡农，不过它很少见，因为它难度太高，还因为它通常并不动听。它的唯一价值是，它很难创作。我所指的这种卡农可以称为**二重转位卡农**，因为在歌唱时不仅声部之中有转位，而且各声部之间也有转位。这种**卡农**有高超的技巧，因此，不管按自然顺序唱各个声部，还是转位而按逆行顺序唱，其结果都使开始变成结束，低音变成高音，和声保持优美，卡农合乎规则。

J.-J. 卢梭（Rousseau）：《音乐辞典》（*Dict. de Musique*），词条“Canon”。

现在我们回到阿萨雷神话($M_{124}$)，但它的一个基本方面暂时撇开不论。大家记得，这神话以这样的插段结束：英雄的哥哥在西边的水中嬉戏，后来“他们成为 Sururu 即‘七星’（昴星团）出现在清澈明净的天空中”。尼明达尤在关于谢伦特人的专著（6，第 85 页）中阐明了，阿萨雷是猎户座的 X 星，土著的思想中猎户座的 X 星是同昴星团相对立的：前者同奉为神圣的太阳和属于希普塔托偶族的“外来”氏族普拉斯（Prase）相联系；昴星团同奉为神圣的月亮和属于斯达克朗偶族的“外来”氏族克罗察克（Krozake）相联系。（关于火起源的神话 $M_{12}$ 中的对抗者之间也存在这种对立，参见本书第 105 页，在那里我已表明，姻兄弟中的哥哥属于斯达克朗氏族，弟弟属于希普塔托氏族）然而，由 $M_{124}$ 可知，这两个星座同雨季和旱季间对立结成的关系是相同的，因为它们的回归

同后者的开始相重合。这神话中的一个未得到解释的细节证实了这种联系：阿萨雷的哥哥徒劳地试图通过砸开 tucum 棕榈（*Astrocaryum*）的坚果，使他能饮里面的水来解渴。更往西南方向（南纬 18°到 24°），约在 18 世纪中期，卡杜韦奥人总在 6 月半进行重大庆典，而这同昴星团的回归有关，并且按照一份 19 世纪初年的资料，这也同棕榈（*Acrocomia*）的成熟有关。[⑦]（Ribeiro：1，第 68 页）

查科人部落那里昴星团仪式的高度发达提出了一些问题，不过，我在这里不去解决它们。我提到这一点，只是以之作为又一个证据，进一步证明在整个热带美洲昴星团和季节之间存在联系。（关于这个问题，参见 von den Steinen：1）

就谢伦特人而言，我们拥有非常详确的提示，它们有助于我们理解 $M_{124}$ 的本文，后者从天文学观点看来不无费解之处：

> 他们用月球周期计算月份，他们的年开始于六月昴星团出现的时候，这时太阳正离开金牛座。他们称昴星团为 Sururu，所有巴西土著都知道这个星座。谢伦特人还知道，大约一星期后出现毕星团的 pluvias 和猎户座的带（baudrier）。当这些星在早晨出现时，据认为这是风的征兆。关于昴星团，印第安人有各种传说。他们观察了它们的偕日升（lever héliaque）（在太阳之前）以及它们的宇宙升（lever cosmique）（同太阳一起）。谢伦特人计算在 Sururu

---

⑦　卡杜韦奥人有两个不同的关于 nibetad 即昴星团的起源的神话。它们据说原来是儿童，因为在黄昏后玩耍太吵闹，结果遭惩罚而变成星（比较 $M_{124}$ 中阿萨雷哥哥洗澡时发出的噪音，以及后面第 392 页上的 $M_{171}$）；或者是一颗雄星，从天上下来娶了一个凡人，他给她玉米和甘薯，那时它们一种下去就成熟。（Ribeiro：1，第 138 页）星向男人的转变是北美洲神话的典型特征，而这也见诸南美洲卡拉雅人（$M_{110}$）和乌莫蒂纳人（Umotina）。（Baldus：2，第 21～22 页）

的两次这种升起之间有 13 个月(13 个 oa-ité),这构成一年＝oá-hú(hú＝汇集?)。

他们把年划分成两部分：（1）旱季 4 个月，约从 6 月到 9 月；（2）雨季（á-ké-nan）9 个月，从 9 月到 5 月。在旱季的前两个月，砍伐掉一片林地的大树，为栽培作准备。在接着的两个月里，焚烧灌木，开垦土地，然后播种，以便利用 9 月和 10 月末的雨水。（J. F. de Oliveira，第 393～394 页）

生活在差不多纬度（南纬 10°）但更往西一些的塔皮拉普人（Tapirape）那里也可看到类似情况："昴星团……随着雨减少而令人焦急地注视着，因为它们在 5 月里消失于西方地平线上，标志着雨季的结束。这是举行一年中最盛大庆典的时节。雨下得最多的时期（11 月到 4 月）里的许多仪式的日期根据昴星团的位置确定。"（Wagley，第 256～257 页）当日落后在西方地平线上可以看到昴星团（Krot）时，蒂姆比拉人（南纬 3°到 9°）开始为 9 月到 4 月的雨季作准备；这是到种植园里工作的恰当时机。当天快黑的时候，在同一方向上已看不到昴星团的时候，所谓的"雨季"偶族控制的时期便开始了。（Nim.：8，第 62，84，163 页）对于博罗罗人来说，将近 6 月底时，昴星团在拂晓前出现在地平线上，而这标志着，旱季已过去很多时候。（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 296 页）

在亚马逊，昴星团在 5 月消失，6 月又重现，由此预报洪水、鸟脱换羽毛和植被更新。（Barbosa Rodrigues，第 221 页注②）按照这作者的说法，土著认为，昴星团在其短暂的不可见时期里隐藏在一口井的底部，口渴的人可以到那里解渴。这井使人回想起阿萨雷的哥哥们（他们是昴星团的化身）为了给英雄解渴而挖的那口井。

更往北（北纬 3°到 5°）的陶利潘人相信，昴星团的消失预兆着雨

和丰足的食物；它们的出现则预兆着旱季的开端。（K. G.：1，第12页和第3卷，第281页及以后）在法属圭亚那（北纬2°到5°），“土著尽人皆知昴星团……他们兴高采烈地欢迎它们回归地平线，因为这回归同旱季的开端相重合。它们消失于5月半前后，其时伴有新雨勃发而阻碍航行。”（Crevaux，第215页）昴星团对于生活在海岸的古代图皮纳姆巴人同样具有重要意义。泰夫写道：“他们也知道，昴星团是使他们的木薯生长的星座，而它们又产生面粉。”（Métraux：1，第51页，注③）关于17世纪图皮人，有人写道：“*Annos suos numerant ab exortu Heliaco Pleiadum quos Ceixu vocant atque ideo annum eodem nomine denotant：accidit autem is ortus mense nostro Maioe*。”⑧（Piso，第369页）

尽管以上所有说明都强调昴星团的重要性，但它们之间还是有分歧的。我们刚才已看到，在陶利潘人那里，昴星团的出现是同旱季的开始相联系的；生活在相同纬度的帕利库尔人（Palikur）利用它们来预测雨季的到来。（Nim.：14a，第90页）事实上，各种本文都没有确切提到观察在夜间进行，也没有确切提到那些被认为具有重要意义的情况。⑨（它们的宇宙升或偕日升、日落后在西方地平线上可见或不可见，等等）但是除了这一点之外，我们还必须考虑到各种生活方式。陶利潘人所说的丰足是说河里鱼丰富，这不一定同地面猎物或植物产

⑧ 昴星团的初次升起和旱季的燃烧之间的联系无疑解释了为什么负子袋鼠选择这个时候烧他的尾巴。（Barbosa Rodrigues，第173～177页）

⑨ 实际上，文献中罕见如下所引的详确说明：“入夜，星星可见之后，昴星团从东方升起，这对于他们［奥雷诺克（Orenoque）印第安人］来说意味着新的一年（雨季）开始了……”（Gumilla，第11卷，第281页）或者，“整个圭亚那地区从东到西，从奥雷诺克人到卡耶纳人（Cayenne），12月里日落后不久昴星团即‘七星’在东方地平线上的重现标志着年的更替”（Roth：2，第715页）。

品的丰富相吻合。在圭亚那地区，土著实际上区分四季而不是两季：一个“短的”和一个“长的”雨季，以及一个“短的”和一个“长的”旱季（Ahlbrinck，词条“weyu”）；这些分期只有相对的价值，因为雨一年下到头，只是雨量不同而已。最后，切不可忘记，在巴西，当从东北海岸到中部高原，从北海岸到南海岸时，雨情反转过来（图 9）。

即使如此，我还是打算在此局限于阿萨雷神话（$M_{124}$）所提出的那些特定问题。这个神话关涉猎户座的一颗星以及昴星团。在这个神话中，它们同时地既相互关联——它们是兄弟——又相互对立——一个兄弟是清白的，其他几个则是有罪的，并且尽管它们是兄弟，但却属于不同的偶族。这种双重关系在旧大陆也得到证实。然而，在旧大陆，这两个星座的出现不可能有同样的气象学含义，因为当从一个半球到另一个半球时，季节发生反转。

在古代人看来，猎户座同恶劣季节相联系：“Cum subito adsurgens fluctu nimbosus Orion”［Virgil：《埃涅伊德》（*Énéide*），I，535］。同时，浏览一下拉丁文诗人用来修饰猎户座和昴星团的形容词，就可以明白，从气象学的观点看，这两个星座是密切关联的。猎户座是“nimbosus”，“aquosus”，“nubilus”，“pluvius”；昴星团是“nimbosae”，“aquosae”，“pluviae”，甚或“udae”，即潮湿的；“imbriferae”，引起雨；“procellosae”，暴风雨的。通过引申，它们甚至可以用来表示暴风雨：“Haec per et Aegaeas hiemes，Pliadumque nivosum Sidus”［Stace：《拉丁文诗集》（*Silves*），I，3，95，载 Quicherat］。事实上，尽管春和昴星团的拉丁文名字（“vergiliae”，源出“ver”，春）之间看来存在词源上的联系，但海员们还是认为，这星座带来雨和暴风雨。

这两个星座尽管在象征层面上密切相联系，但在命名的深层构想上却往往大相径庭。例如，这在法语措辞上就很明显。“Les Pléiades”——以前为“la Pléiade”——是集合名词，包括彼此无差异的几颗星。

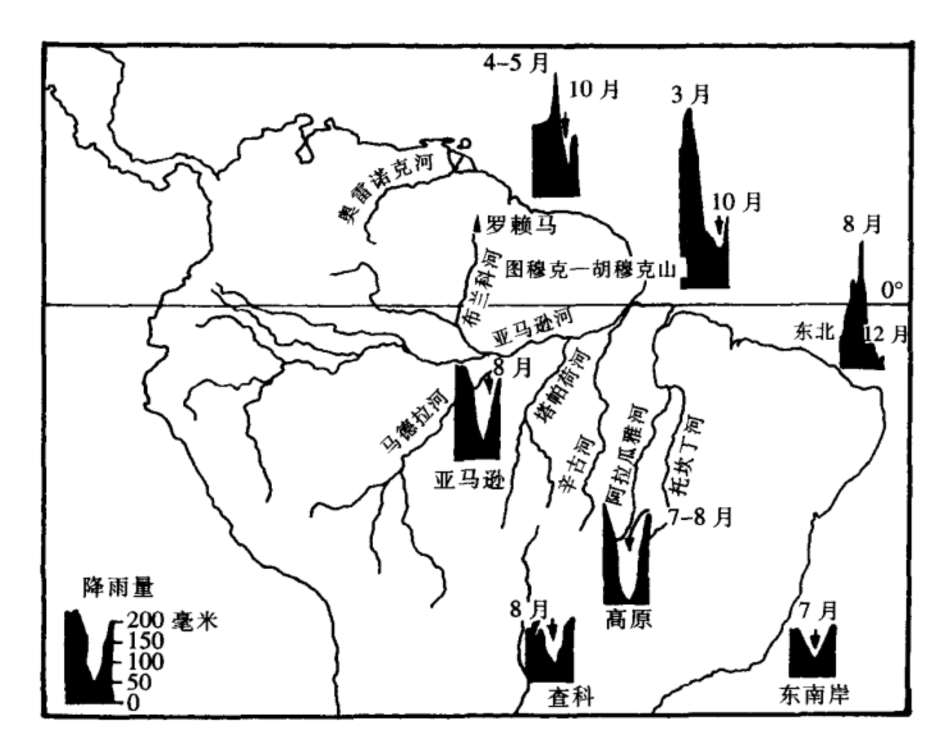



**图 9　热带美洲总的年平均降雨量**［采自 P. 古鲁（Gourou）：《古典地图集》（*Atlas Classique*），第 2 卷，巴黎，阿歇特（Hachette），1956 年］

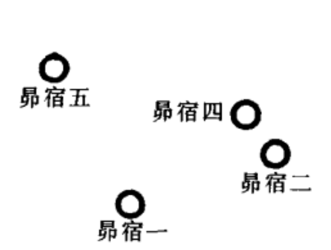



**图 10　昴星团（各颗星的半径同其亮度成正比）**

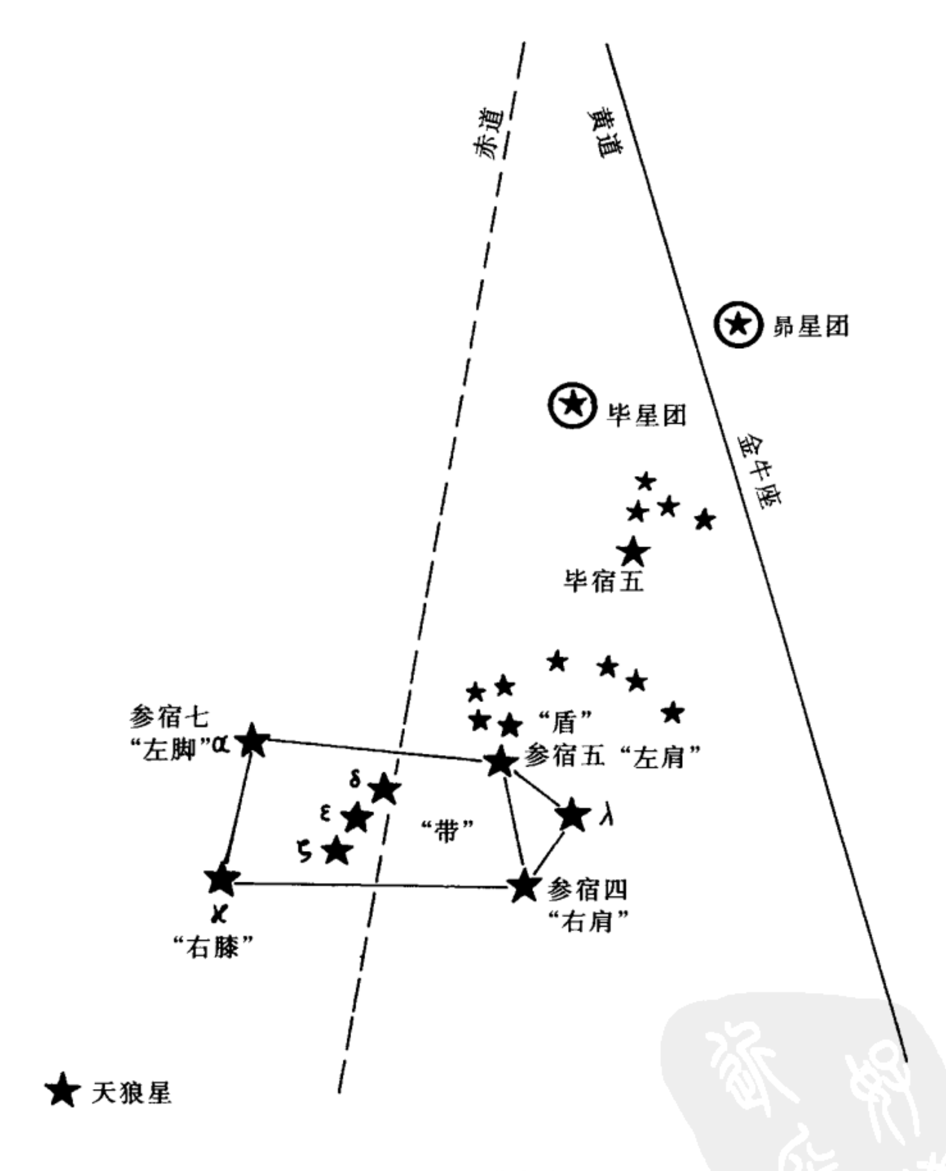



**图 11　猎户座**

这星座的俗名也是这样：les Chevrettes，la Poussinière；意大利文“Gallinelle”；德文“Gluckhenne”……另一方面，猎户座则分割成各种不同部分。这些星或星群以其同个人、身体各部分或物体的联系而相互区别：右膝、左脚、左肩；以及盾、剑、带或耙——德文“Jacobsstab”；西班牙文“las tres Marias”或“los tres Magos”。（Hoffmann Kraver，第 677～689 页）

令人瞩目的是，这种对立也见诸许多南美洲语言：“在巴凯里印第安人看来，这颗星（天狼星）同毕宿五和昴星团一起构成一个星群。猎户座是个晒木薯用的木框架；各主要的星是支柱的顶端。例如，天狼星是竖直地支撑这框架的一根横梁的端末。昴星团……代表撒在地上的一撮木薯粉。”（von den Steinen：2，第 461 页）沿西北海岸居住的图皮人总是把他们称为 seichujura（“蜜蜂的脚手架”）的一个星座同昴星团联系起来：“这星座包括 9 颗星，它们排列成栅格形状，预示着下雨。”

“我们在这里又碰到了昴星团，他们很熟悉它，称之为 Seychou。它仅在 7 月半前后开始在他们的半球出现，而一旦它出现，他们就预计要下雨了，而实际上雨也真的很快就下了”（Claude d'Abbeville，第 316 页），冯·登·施泰南（von den Steinen）（1，第 245 页）给出的图皮人的昴星团名字不是 Seichu，而是两个语音相似的名词：eischu，eiruçu，“蜂群”。

按照马库希人（Macushi）的说法，猎户座的带由一具肢解了的尸体的三块肉构成。（Barbosa Rodrigues，第 227～230 页）塔马纳科人（Tamanako）称昴星团为“灌木丛”；库马纳戈托人（Kumanagoto）和查马人（Chayma）称昴星团为“网眼篮子”（同图 12 中的解释相比较）；莫若斯人（Mojos）称之为“小鹦鹉”（vonden Steinen：1，第 243～246 页）。卡拉雅人称昴星团为 teraboto“长尾小鹦鹉”，称猎户座为 hatedäotä，“小块焦土”（即树木已砍伐掉的、并已为了开始种植而焚烧过的林地的一部分）。（Ehrenreich，第 89 页）阿兹特克人（Azteque）称昴星团为“堆”

或“集市”。(Seler，第一卷，第621页）霍皮人把它们同猎户座的带相对比，分别称它们为“星堆”和“星串”[弗里古特（Frigout)；特瓦人（Tewa)：哈林顿（Harrington)，第50页]。至于博罗罗人，我们掌握的资料是自相矛盾的。猎户座或猎户座的各部分似乎被称为“龟壳”(von den Steinen：2，第650页；《博罗罗人百科全书》，第一卷，第612～613页)。“涉水鸟”(B. de Magalháes，第44页）或“候鹳”(Colb.：2，第220页)、“大马车”（同上）和“白杖”(Colb.：3，第219页)；而昴星团则取名类似“花束”或“白茸毛”。(实际上它们是一回事：akiri“茸毛”在这种神秘语言中意指大平原上的花，参见《博罗罗人百科全书》，第一卷，第975页）不管这些捉摸不定的情况意味着什么（我们后面还要回到这一点上来)，在这一切情形里总是显而易见的是，对立的形式保持不变。[10]

所有这些名字，不管欧洲的还是美洲的，都指以不同形式体现的同一个对立：一方面，昴星团被称为“小山羊”、“鸡笼”、“长尾小鹦鹉”、“蜂群”[11]、“龟颈”、“一撮散布的粉”、“灌木丛”、“网眼篮子”、“白茸毛”、“花束”；另一方面是“耙”或“带”(“剑”、“盾”等等)、“框架”、“焦土块”、“脚手架”、“杖”等等。这就是说，一方面，我们碰到这样的名字，它们归结起来是描述相关程度不等的元素之随机分布的一个集合名词；另一方面则是一些分析的名词，它们描述显然

---

⑩　可以同北美洲给猎户座取的许多名字作比较：“悬绳”[祖尼人（Zuni)]，白令海峡的爱斯基摩人那里：“伸张生皮条的杆”；这两个名字同昴星团的名字，如“一窝幼狐”(Nelson，第449页）相对立。阿拉斯加的爱斯基摩人也用一个集合名词称昴星团：“猎人”(Spencer，第258页)。

⑪　一个当代天文学家就昴星团写道：“望远镜显示，这一个包括至少数以千计的星的群落，看上去有如蜂群。如果说这些星的表观运动可以加速几亿倍，那么，这类比就更见恰当，因为可以看到，每颗星都向四面八方冲刺，而这蜂群本身却保持凝聚性。”(Limber，第58页)

个体化的元素的系统排列，而这些元素往往是制造物和合成物。有些类比甚至更令人瞩目。例如，图库纳人把昴星团同一群人相比，这些人披着貘皮一直上升到了天上（$M_{82}$），而古代人常常把星座说成是"商人的布"（还被这样地理性化：据说商人用昴星团预卜冬天将很寒冷，他们可以卖掉许多布）。同样，猎户座之分析为"肩"、"膝"，在图库纳人那里也有其相对应的东西：venkiča这个词表示猎户座，它还意指用于在茅舍墙上悬挂厨房用具的N形钩。有一个图库纳人神话（$M_{129a}$）提到昴星团，它讲述了，神Venkiča的膝如何因麻痹而弯曲（这解释了钩形），成为猎户座即"天上的钩"。（Nim.：13，第15，142，149页）另一个图库纳人神话（$M_{129b}$）把猎户座说成是独腿英雄。[12]（Nim.：13，第147页）这使人一方面想起圭亚那神话（其中有一个即$M_{28}$，我们已讨论过），另一方面也想起北美洲，尤其上密苏里（曼丹、希达察）的农村部落用一只切断的手来认证构成带的三颗星和带下面的星，而他们的神话讲述了有关的故事。（Beckwith，第41～42页）

---

⑫　这个神话很晦涩，但特别令人感兴趣。它开头说有两个儿子，大的对待一个魔鬼举止谦恭，小的则粗鲁。这使人回想起$M_{28}$，它也关涉猎户座的起源。但同时这里问题实质上又在于烧煮的历史：弟弟的过失在于吃了魔鬼烧煮过的甜土豆。一个多嘴的甜土豆把事情告诉了魔鬼，于是后者就让罪人深眠，他哥哥怎么也唤不醒他，哪怕用熊熊火把烧他，也无济于事。于是，这魔鬼撕下他的一条腿吃了。

尽管已残废，这独腿男子仍证明是一个打猎好手，甚至是个神奇猎人，因为，他只要从杀死的猎物身上取下几小块肉就够了，当他回到村里时，这些小碎片就会变大，使他妻子心满意足，她原先看到这么少一点点时神情顿时沮丧。

这英雄最后杀死了一头貘，把它送给了鹳，条件是他们要带他上天，他在那里变成了猎户座。（Nim.：13，第147页）

因此，在这个神话中，一切似乎都颠倒了：魔鬼成了烧煮过的植物的主人，土豆在被吃掉后会说话，单腿人比有两条腿时跑得还快，厨娘被埋在她应当放在罐内的肉食的下面……

我并不认为，我刚才说的这种对立——最简单地说，就是把昴星团归入连续的范畴，猎户座归入不连续的范畴——普遍存在。我们只考察南美洲，就此而言，可能在伊普里纳人（Ipurina）那里还存在这种对立的较弱形式，他们把昴星团看做一条蛇，把猎户座看做一只甲虫。乌拉布人（Urubu）用的词语更为复杂，但在一定程度上符合于我的假说，因为他们把昴星团称为“多事的祖父”，把猎户座称为“三只眼睛”；但他们又认为昴星团的每颗星“实际上都是一个戴羽饰的人”（Huxley，第 184～185 页）。托巴人和查科人的其他部落称昴星团为“祖父”或“孙儿”（图 12），他们把猎户座看做三个坐在家里或庭园里的老妪（图 13）。

然而，还有其他一些不同剪裁。马塔科人构成了一个单一大星座，他们称之为“大鹳”，所取构元为昴星团（头）、毕星团（身体）和我们所称的猎户座的带（脚）。在其他地方，北斗七星和猎户座被想象为状如一个独腿人或动物。（Lehmann Nitsche：3，第 103～143 页）

---

这最后的插段显然是图皮人火起源神话的反面：英雄送给鹳一头刚杀死的貘，而不是把自己变成一头“该死的”貘（尽管他未躲过被火把烧死，而后者是对烧煮用火的反烹饪的和“食人的”应用）；作为报酬，他被送上了天空成为一颗星（天上的火），而不是把到那时为止一直完全用于食人用途的烧煮用火带回地球。因此，问题在于沿天—地轴的分离，而这轴的原点在于一个烹饪悖论（魔鬼像文明人那样的以植物块茎为生），而在图皮人神话中，烧煮手段是从作为沿天—地轴的结合的结果而从食人兀鹰那里夺取过来的。在一种情形里，英雄为了被新鲜地吃掉而实际上被肢解；在另一种情形里，英雄假装献出没有触动过的自己，以便（不）被腐败地吃掉。

当从这个观点来看这两个神话时，就应当承认，它们的转换只能从一个方向来考虑。可以认为，$M_{129b}$可能通过倒置全部元素而从 $M_{65}$ 产生。相反的假说将引起一些不可克服的困难。因此，这里我们看到了一个典型例子，它说明了，结构的分析，甚至在最形式水平上进行时也能对民族间具体的历史的关系做出说明。

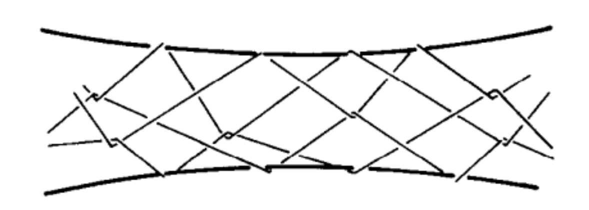


**图 12 托巴印第安人玩的线绳游戏，代表昴星团**［采自勒曼一尼切，（Lehmann-Nitsche)：5，第 183 页］

圭亚那印第安人似乎奉行另一种原则。仅仅说在他们看来猎户座的带代表一条砍断的肢体，是不够的。这个细节只是一个复杂的事件序列的组成部分：昴星团表示想捉住她丈夫（毕星团）的一个女人，这丈夫的一条腿刚被砍下（带）（$M_{28}$）；甚或，昴星团是一个被一头貘诱奸的女人，毕星团代表这貘的头，毕宿五代表他的眼睛，而丈夫（猎户座）追击这奸夫淫妇。（Brett，第 199～200 页）最后，按照陶利潘人，昴星团、毕宿五和猎户座的一部分构成了同一个人，而它们分别对应于头、身体和一条残余的腿。[13]（K. G.：1，第 57 页）

尽管有这一切例外，这一切不应忽略的差异和这一切必要的修正，我还是认为，在全世界都可以看到猎户座和昴星团处于既相互关联、又相互对立的关系。这种关系经常地而且在非常广大的区域里可以看到，足以使人认识到它具有重要价值。这种重要意义似乎起因于这些星座所呈现的两个显著特征。总起来看，猎户座和昴星团可以用存在或不存在来历时地加以定义。另一方面，在它们可以看见的时期里，它们相互对立——这次是同时地——而成为一个井然有序的体系和一个杂乱无章的总体，或者如果喜欢的话，也可以说成为一个轮廓清晰的视野和这视野中的一个模糊形体：

⑬ 圭亚那人的历时追击图式亦见诸中部爱斯基摩人。参见博厄斯（Boas)：1，第 636，643 页。

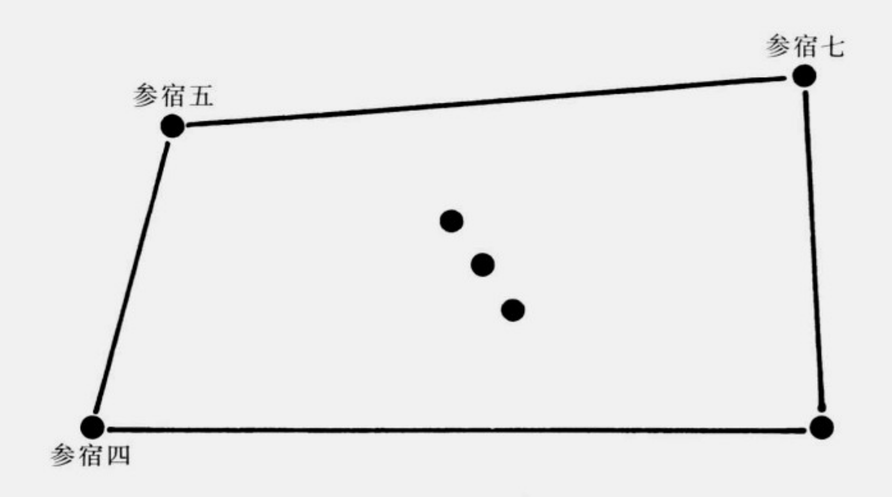
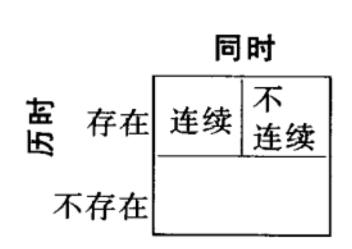



**图 13　按照托巴印第安人的猎户座**（采自勒曼-尼切：4，第 278 页）




**图 14　澳大利亚格鲁特岛土著的树皮画，代表昴星团（左）和猎户座（右）**［采自《澳大利亚土著绘画——阿纳姆地方》（*Australia Aboriginal Paintings-Arnhem Land*），纽约美术学会—联合国教科文组织，1954 年，图版 XXX］。注意所应用的对立之复杂：会聚/发散、圆的/有角的、连续的/不连续的。这些对应于神话层面上的各种对立：女人/男人、被动/主动等等［参见：Ch. P. 蒙福德（Mounford）：《蒂维人的艺术、神话和仪式》（*The Tiwi：Their Art，Myth and Ceremony*），伦敦—墨尔本，1958 年，第 177 页和图版 62B］。




这第二个对立把第一个对立内在化，同时又加强后者。它把猎户座—昴星团对偶变成为表示季节更迭的一种特优能指。这个对偶经验地同这季节更迭相联结。这种符号标示则可以不同方式加以概念化，视具体区域和社会而异：夏季和冬季、旱季和雨季、稳定的天气和捉摸不定的天气、工作和闲暇、丰足和饥荒、肉食和素食，等等。只有对立的形式保持不变，但解释对立的方式以及赋予对立的内容则因人群而异，也因哪个半球而异。在后一种情况下，甚至对于相同内容的对立，猎户座和昴星团的共同功能也显然被倒置。

然而，如果不明白这一点，我们就会面临一个奇怪问题。古典时代把猎户座同雨和暴风雨相联结。而我们已经知道，在巴西中部，猎户座也被同水——但系地上水而非天上水——相联结。在古希腊罗马神话中，猎户座引起雨水**降落**。作为阿萨雷这个口渴的英雄，猎户座使水从地球深处**升起**。

不难理解，既然明显的宇宙学事实是，引起北半球降雨的同一个星座也是南半球赤道和南回归线之间内陆地区的干旱的预报者，所以，雨季大致相应于我们的秋季和冬季，旱季大致相应于我们的春季和夏季。阿萨雷神话忠实地表现了这事实真理的“南方”版本，因为昴星团和接踵而来的猎户座据说预兆旱季的开始。迄此为止，还没有看到什么惊人的东西。然而，这神话要走得远得多：它把水这个题材划分为两部分——后退的天上的水/前冲的地上的水；这就是说，一方面是旱季的来临；另一方面是海洋以及湖泊河流系统的创生。就后一方面而言，阿萨雷神话力主猎户座在北方同水（但系逆转的水）相联结。

所以说，在一个半球，猎户座被按照气象学经验同天上的水相联

结，而在另一个半球，在不可能建立起同经验的联系的情况下，却借助猎户座和起源神秘的水即被设想为似乎上下颠倒的天上水之间的一种不可思议的联系而保持了对称性，这怎么可能呢?

可以提出一个初步的假说，而首先又应排除它。前史研究者揣测，美洲印第安人来自旧石器时代中期的旧大陆；我们可以认为，与猎户座有关的神话可追溯到那个时期，这神话被他们传到美洲。印第安人可能只是对这种神话作了修整，使之适合于南半球新的天文和气象状况。相反的，二分点岁差（précession des équinoxes）提出的问题不会造成严重困难，因为全球周期为 2 万 6 千年数量级，而这同新大陆最早出现人的时间大致吻合（至少就我们目前的知识而言）。因此，在那个时期，这些星座在黄道带（zodiaque）上的位置和今天几乎相同。另一方面，毫无证据证明——倒是有大量证据反驳——这样的假设：当时南美洲的气象状况和今天一样，或者这些状况在一切时代保持不变。尤其是，我们考察的这个解释遇到了又一个远为严重的困难。为了把猎户座同地上水的起源相联系，谢伦特人的远祖大概不止必须把这星座的气象学象征倒过来，他们想必还不得不弄明白地球是圆的，然后（逻辑上说，也只有在这个条件之下）把旧大陆从天上降下的雨变成为新大陆从地球深处升起的水。

于是,我们不得不回到这个唯一可以接受的解释上来。谢伦特人的猎户座神话(按照它,这些星所履行的功能是同北半球赋予它们的功能关于水对称的)应当还原为另一个属于南半球的神话的一种转换,后一个神话中,英雄所扮演的角色同猎户座在另一个半球里所扮演的角色完全相同。那么,这样一个神话是存在的,而我们非常熟悉它,因为正是关于博罗罗盗鸟巢者的参照神话带来暴风雨、风和雨的创生;地中海地区给猎户座取的绰号“nimbosus”(暴风雨前的乌云的载体)也完全适用于这个英雄。普林尼(Pliny)还把猎户座叫做“可怖的星”。

这个博罗罗人神话的英雄名叫 Geriguiguiatugo，我已讨论过这个名字的可能词源。（参见本书第 186 页）我在那里指出，那两个撒肋爵会神父提出的词源解释终将得到证实。他们把这名字分解为 atugo “花豹”（上面已强调过这个细节的重要意义，因为博罗罗人英雄像热依人神话中的花豹一样也占据着火主人的地位）和 geriguigui “陆龟”，后者也是南方星座乌鸦座（Corbeau）的名字。因此，很可能 Geriguiguiatugo 就是乌鸦座，正如阿萨雷就是猎户座 X 星一样。

科尔巴齐尼本人在单独或与阿尔比塞蒂合作撰著时，多次引用 geriguigui 这个词，而取其意为：“乌鸦座、Cágado：陆龟”（Colb.：1，第 34 页；2，第 219，254，420 页）。阿尔比塞蒂编纂的《博罗罗人百科全书》突然抛弃这个原始意义，改而取义指称位于猎户座紧邻的另一个星座，从而似乎回复到了冯・登・施泰南以往给猎户座的一部分注的一个旧读法即“jaboti 的壳”（Jabuti-Schildkröte：2，第 399 页，德文原版）。事实上，按照马托-格罗索人方言，名词 jaboti 和 Cágado 的使用有一定自由度，偶尔相交叠。（参见 Ihering：词条“Cágado”；《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 975 页；在这种神秘的语言中，jaboti 读作“大 cágado”）按照《博罗罗人百科全书》，jerigigi 这词不仅意指“一种 cágado”（第 185，689 页），而且意指包括 5 颗星的、状如龟的一个小星座，这龟头由参宿七代表（612 页）。顺便应当指出，这星座可能和科赫-格林贝格（Koch-Grunberg）描述的一个星座相同：“由参宿七和四颗位于北面和南面的小星组成”，圭亚那印第安人称它为“齐利卡韦（Zilikawei）的长凳”，齐利卡韦是他们神话中由猎户座代表的英雄。（K. G.：1，第Ⅲ卷，第 281 页）

对那两个撒肋爵会神父在资料上的这种差异，人们做了一些评论。首先，冯・登・施泰南在 80 年前指出，博罗罗人“对于这些星座的意义并非总是意见一致”（2，第 650 页）。我已援引过（第 291～292 页）一些重

要例子,说明天文学词汇上的这种不稳定性，而这已为某些命名的现代性所证明：北斗七星称为“大马车”(Colb.:2,第 220 页),另外两个星座称为“大轮”和“小轮”。(《博罗罗人百科全书》,第一卷,第 612～613 页)由此可见,一种命名并不一定排除所有别的命名，而对较晚近的命名，应当用怀疑的眼光审视。在阐明了这一点之余，我还要补充说，似乎令人不可思议，科尔巴齐尼竟然固执地把南方的星座乌鸦座同猎户座的一个部分相混淆，而两者差距超过 100°（赤经分别为 12 时和 5 时)。科尔巴齐尼在他的第一本书里宣称还能识别乌鸦座以外一些适中星座，如望远镜座（Télescope)、南船座（Argo）和孔雀座(Paon)，而他的后人似乎始终对它们认识不清，胡乱混淆。例如，他们给科尔巴齐尼宣称事实上就是南船座的星座定位“在猎户座的邻域”，尽管事实上它们各自赤经之间有 3 时差距，赤纬也相差 60°。

由于这一切原因，我毫不怀疑，50 年前，给科尔巴齐尼提供神话的人用 geriguigui 指称南方的星座乌鸦座。然而，后来这意义消失了，其原因或者是标示龟的各个不同种的语词相混淆（这可以独立地加以证明)，或者是乌鸦座的原名移用于猎户座的组成部分。第一个假说绝不排斥第二个假说，反倒增加它的可信度。

Geriguiguiatugo 神话（$M_1$）和阿萨雷神话（$M_{124}$）之间现在显现出一种新的联系。我已经独立地证明，这两个神话处于相互转换的关系。它不单是把这论证推广到另一个领域的问题，因为它现在还包括天文学上等当的东西。我们还得到了两个重要结果。

第一，现在可以明白，为什么谢伦特人把猎户座作为地上水的起源或标志。如可以想见的那样，旧大陆的民间天文学和新大陆的民间天文学之间没有直接的联系；然而，这中间存在一种间接的联系，而且是一种完全可信的联系。希腊和拉丁种族出于经验的原因把猎户座同雨季相联系。我们只要先假定：博罗罗人在他们的半球按照类似程

序把乌鸦座同雨季相联系；其次假定：猎户座和乌鸦座在不同时期支配南方天空，而这是下述三种情形的结果：两个神话像 $M_1$ 和 $M_{124}$ 那样系统地对立，即使它们采用同样的语汇；一个神话关涉天上的水的起源，另一个神话关涉神秘的水的起源（参见本书第 278～279 页上的图表）；一个神话关涉乌鸦座，则另一个就必然关涉猎户座，只要土著思维中的确认为这两个星座相对立。

上述解释是有条件的。不过，它的证实将导致另一个甚至比第一个结果更为重要的结果。因为，说到底，我们认识到，我从开始以来所采取的全部步骤都是可以客观地加以证实的（这过程的各个部分已形成一个逻辑序列）。我已发现的在这两个神话之间的各种转换关系迄此还属于解释的问题。它们的实在性现在取决于一个假说，也只取决一个假说：南方的星座乌鸦座能在南半球完成跟猎户座在北半球或在过去完成的作用一样的作用。这假说按两种方式加以证明。可以用种族志的方法，即确定巴西的印第安人事实上的确按这个想法观察乌鸦座；或者，当这种方法行不通时，可以检验一下，乌鸦座和猎户座之间在南方天空的行程上是否存在大致相当于季节差的时间滞后。

就第一点而言，很可惜，南美种族志研究并未提供丰富的、详确的提示，不像在几个差不多纬度的太平洋岛屿倒提供过足够丰富的详确提示，据之可证明，在那几个岛上，乌鸦座看来起着我的假说所假定的作用。例如，在加罗林群岛，Sor-a-bol（“Corvi”）字面意义为“芋头时节的观察者”，因为这星座在芋头旺季可以见到（Christian，第 388～389 页）；在马克萨斯群岛，me’e（Corvus）也许同 mei 有联系，mei 指雨季收获的面包树的果子，这个时期也正当鱼汛期（Handy，第 350～352 页）；在普卡普卡群岛，Te Manu（Corvus）是一种鸟，它在早晨出没，预兆着集体扬帆打鱼季节的到来。（Beaglehole，第 350 页）在波利尼西亚，昴星团起的作用类似于南美洲印第安人赋予它们的作用。

有鉴于此,这些细节就更加令人感兴趣了。也是在波利尼西亚,我们发现一些解释某些星座之起源的神话,它们的骨架和美洲神话相同。(参见本书第 316 页)

就热带美洲而言,我们必须满足于较含糊的资料。我们也许永远不会知道,巴西东北部雨季可以看到的心形星座(古代图皮人一般称它为“兀鹰”)(Claude d'Abbeville,第 51 章)是不是乌鸦座。作者支持的证据,我们可以指出这样的事实:里奥内格罗河右岸支流沿岸的各部落也用鸟名“飞苍鹭”来命名这星座(K. G.:0,第 60 页);因此,他们设想两两连接处于四边形顶点的星的对角线,而不是连接处于边上的星,博罗罗人就采取后一种做法,克洛德·达贝维尔(Claude d'Abbeville)自己在谈论“龟壳”或“心”时也这样做。然而,我们切莫匆匆下结论,因为我们在前面(第 291 页)已看到,生活在沿岸的图皮人跟生活在内陆的谢伦特人不同,他们把昴星团同雨季相联结,也许对猎户座也这样做。另一个居住在更靠北几度的海岸部落帕利库尔人(Palikur)认为,四个星座是“雨的主人”。其中两个星座可能是猎户座和天蝎座(Scorpion);另两个还没有证认出来。(Nim.:4a,第 90 页)

在圭亚那卡里布人的宇宙学里,乌鸦座以 Pakamu-sula-li“鱼烤架”(*Batrachoides Surinamensis*;Ahlbrinck,词条“pakamu”)为名扮演一个重要的但隐晦的角色。它的出现——无疑在黄昏——据说同赤道地区的“短”旱季(2 月中到 5 月中)相吻合,在某些很不确定的条件下,它的周日运行的中天(Culmination)被认为预示着现世的结束和新世的降生。[14](Penard,载 Goeje,第 118 页)

在圭亚那的内陆地区,土著给负责创造暴风雨和用闪电毁坏树的坏心眼神取名陶纳(Tauna)。可以看到陶纳在天空中处于他的两个鱼烤架“tauna-zualu”(它们分别由北斗七星和乌鸦座的四颗主星构成)之间。(K. G.:1,第 Ⅲ 卷,第 278 页及以后)这则资料对于我们来说有三重

意义。首先，它明确提到乌鸦座，后者像在博罗罗人那里一样被同风、暴风雨和雨联系起来。其次，用龙卷风和闪电惩罚人类的男性神陶纳使人立即想起热依人神话（$M_{125}$、$M_{125a}$、$M_{125b}$）中的贝普科罗罗蒂，而如我已表明的，这神话在别的基础上同参照神话结成转换关系。（参见本书第 274～280 页）如果这个相应于热依人英雄的圭亚那人英雄像博罗罗人英雄一样也代表乌鸦座（或者包括乌鸦座的一群星座），那么，这个事实构成了支持我的重构的一个补充论据。最后，这个圭亚那传说强调，北斗七星的四颗主星（它们位于四边形的顶点之上）和乌鸦座中起同样作用的四颗主星有着几乎相等的赤经（差值只有几分）。因此，很可能我们应当把处于这两个星座之间的陶纳看做为一些星或一个星群，它们有着和这两个星座相等的赤经，跟这两者的差别只在赤纬上，其赤纬大约在北斗七星的赤纬（＋60°）和乌鸦座的赤纬（－20°）之间。因此，满足这两个条件的后发星座（Chevelure de Bérénice）在这些神话中应适合于扮演乌鸦座的组合变体的角色。这样，正是这个小星座在圭亚那卡利纳人那里占据重要地位。但是，似乎自相矛盾（这个矛盾很快就可以解决），它看来被同"长"旱季相联结（甚至命名后者），而不是像根据它在黄道带的位置可以预期的那样同雨季相联结。（Ahl-

---

⑭ 乍一看来，人们会对接受如下事实迟疑不决：土著能指认一个星座的周日运行的中天，似乎它是一种可观察现象，然而，无疑由于实际锻炼，他们观察之敏锐远胜于我们。例如，博罗罗人据说具有"惊人发达的视觉……这使他们能够在明朗日光下向同伴指点金星的位置"（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 285 页）。我询问过一些天文学家，他们对此表示怀疑，根本不相信乌鸦座有周日运行的中天。然而，没有必要认为，为了明白这些神话如何能够诉诸这类概念，就应实际观察到这中天（第 285～286 页上提到的昴星团的宇宙升也是这样）。只要比我们老练的眼光能知觉金星［据贝克尔（Pecker）先生说，它比乌鸦座亮 600 倍］之类星的周日运行位置，因而公认土著思维有权在画空认定一些事件，而我们自己只能在夜空中辨认出这类事件，也就足够了。

brinck，词条“Sirito”，5c；“weyu”，8）

为了解决这个困难，我们必须作更缜密的考察。这长旱季从 8 月中旬持续到 11 月中旬，而在卡利纳人居住的区域，后发星座在 10 月份可以看到（Ahlbrinck，词条“Sirito”）——即在旱季临近结束时可以看到。在卡利纳人那里，这星座被称为 ombatapo，意为“脸面”。起源神话（$M_{130}$）解释了一个饥饿的老妪如何从她女婿的渔网里偷取了一条鱼。这使女婿很恼火，他叫 pataka 鱼（*Hoplias malabaricus*）把她吃掉。尽管只剩下头和上胸部，这老妪仍成功地游到了岸上。她决定到天上去，变成一颗星。作为一种报复，她决心灭绝一切鱼：“旱季来临时，我就出现，造成沼泽和坑洼，让鱼在那里干涸。鱼将统统死掉。……为了让它们付出代价。我要成为太阳的右手。”（上引书，词条“ombatapo”）根据这些各不相同的指示，我们可以知道：（1）后发星座在它于晨间升起时，同旱季相联结；（2）这种联结指称旱季已进行很久，因而池塘和沼泽干涸，鱼儿死去的时期；这离雨季开始已不远。因此，可以设想，两个相邻群体对同一个星座可能抱不同的看法。在一个群体看来，它可能是带来毁灭性浩劫的长期干旱的象征；在另一个群体看来，它可能是雨季的征兆。正是作为雨季的征兆，后发星座可能是乌鸦座的组合变体。

上面的分析因圭亚那存在两个系列对立而得到进一步证实，而这两个系列对立可以用打鱼的语汇来规定。我们将看到，猎户座和昴星团预兆着鱼汛（$M_{134}$、$M_{135}$），并且我们已经证实，一个取代乌鸦座的星座在同一区域里的作用是标示鱼的消失。所以，我们有：

乌鸦座：猎户座∷$^{(博罗罗人—热依人)}$[雨季(＋)：雨季(－)]∷$^{(圭亚那人)}$[鱼(－)：鱼(＋)](＝前瞻的雨:后顾的雨)

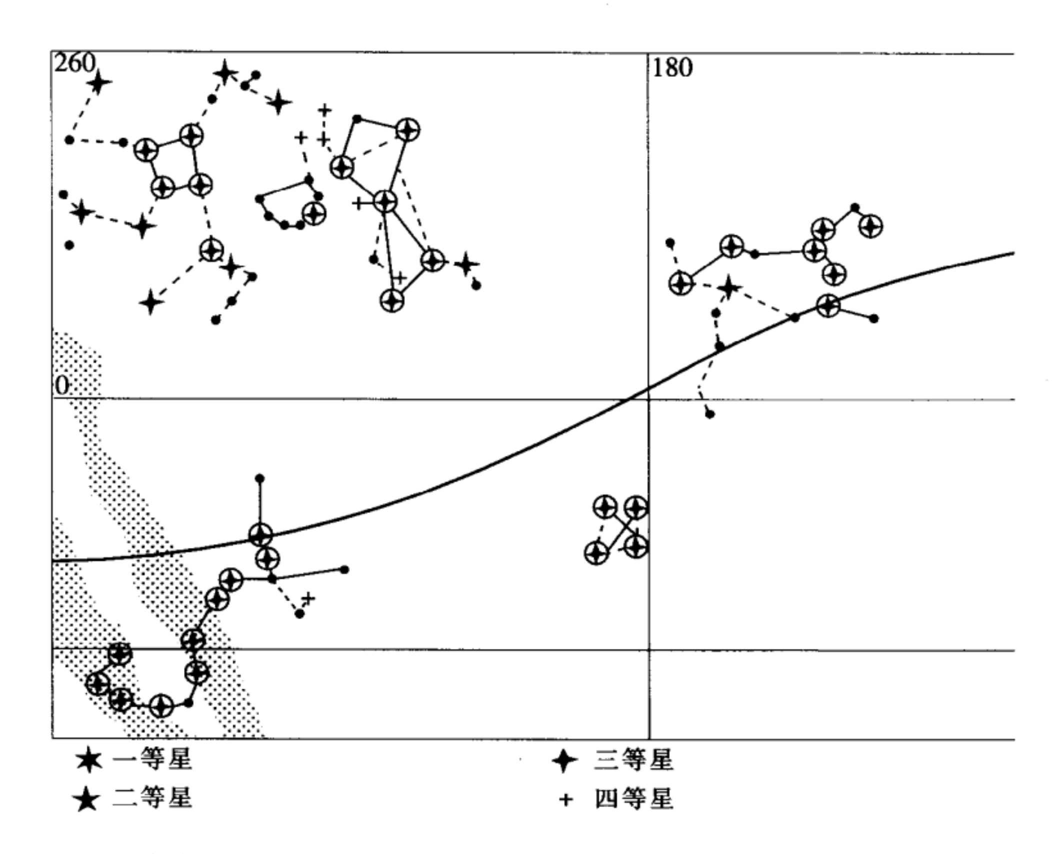
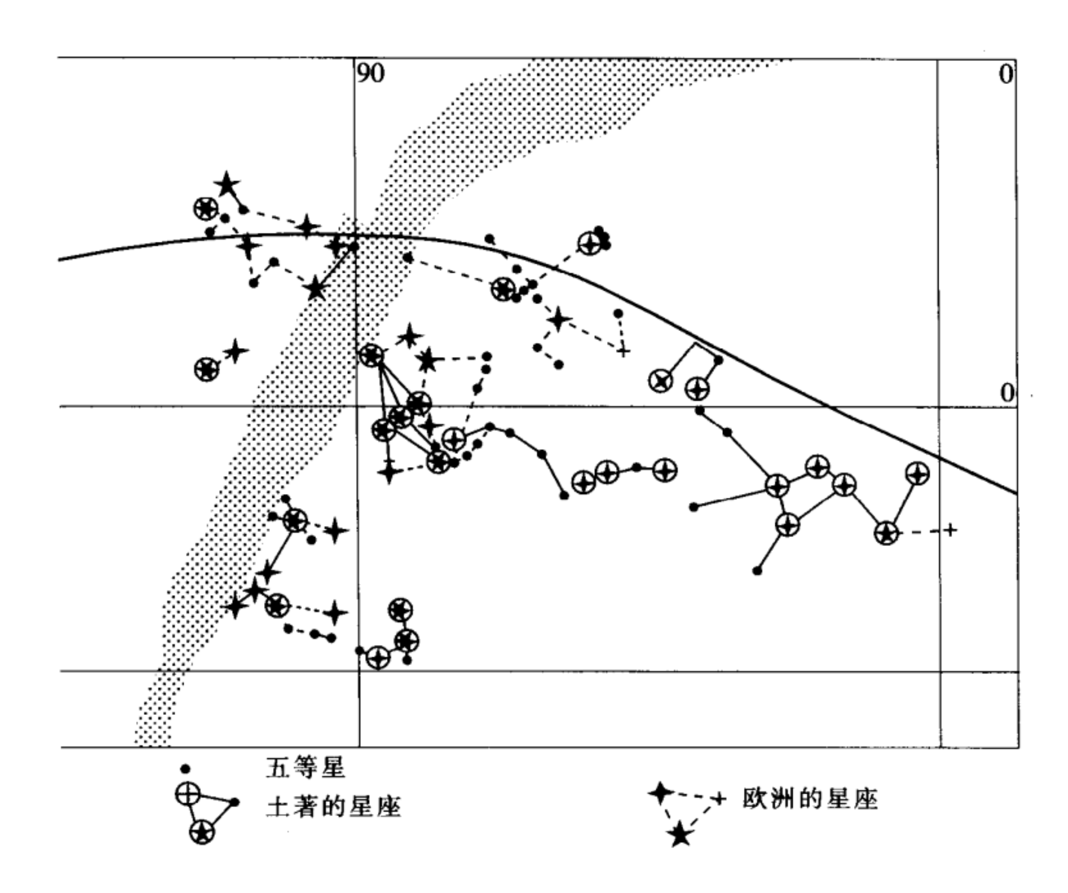



**图 15　赤道的天空**（据 K. G.：0）自左到右：武仙座（Hercule）（"pacu鱼"）和包围南冕座（Couronne boréale）（"犰狳"）的牧夫座（Bouvier）（"比拉鱼"）；左下方是天蝎座（"大蛇"），右边继之以乌鸦座（"飞鹭"）；然后是狮子座（"Lion"）（"蟹"），接着是双子座（Gémequx）、大犬座（Grand Chien）及其下的天鸽座（Colombe），再沿银河系长度向上，是猎户座和波江座（Eridan）（"舞斧"）。在印

这转换是可以理解的，因为旱季和雨季的对立在赤道地区既不如巴西中部明显，又比那里复杂；这导致这转换被从纯气象学的轴转移到取决于气候之生物学和经济学特征的轴，在后一条轴上，可以再省力不过地建立起另一种对立，它在简单性上可以同前一种对立相比。并且，




第安人看来，这星群（小波江座）由5头水獭构成，它们忙于偷取由带着一种网（伸展在参宿七、参宿四和猎户座的3颗星之间）的一个渔夫放在一个烤架（天鸽座）之上的鱼。右上方是毕星团和昴星团（“小男孩”、“黄蜂群”）；最右边是鲸鱼座（Baleine）（“花豹”）。银河用点表示；中间靠右边的那部分是这些神话所涉及的。

切莫忘记，尽管鱼的到来是同洪水一致的，但打鱼却是当湖泊河流中水较少时来得容易。然而很明显，当我们从博罗罗人的乌鸦座起源神话（$M_1$）过渡到卡利纳人的后发星座起源神话（$M_{130}$）时，某些结构要素仍保留了下来。在这两种情形里，都有一个有罪伙伴（男性或女性）

被鱼吃掉。男人的内脏升到了水面上，停留在那里；女人的头漂浮着，然后升入天空。这个对比提出了一个问题，我后面还要回到它上面来。（本书第316～320页）

这样我们收集到了一定量的证据，它们证明，在土著的心目中，雨季和乌鸦座之间存在着直接或间接的联系。现在剩下来要做的事，是按照另一种方法来探讨这个问题，即尝试发现乌鸦座和猎户座为一方，季节更迭为另一方，两者之间客观上存在怎样的联系。这把我们带回到已经提到过的一个困难，即二分点岁差所引起的困难上面。大致说来，希腊—拉丁传统和美洲传统有文字记载的时期之间有两三千年的空缺。这个空缺也许是可以忽略的，因为在这两种情形里神话都一定早得多就形成了。此外，仅当我们分别考察旧大陆的神话或新大陆神话时，仅当我们想通过研究神话内容和季节演替间的关系来对这些神话之古老形成大致观念时，二分点的岁差才真正造成困难。就新大陆而言，有两个变量现在尚属未知：过去一两万年里南半球的气候演变情况（虽然地质学对这个问题已有所说明），以及尤其在这大陆的整个幅员里今天的和以往的群体的迁移情况。甚至在过去三个世纪里，热依人和图皮人部落也已有了很大迁移。

不过，我们不需要提出这些问题。我们不想弄清楚一个星座的升起时间或中天时间和某些气象条件之间在一个特定时期和一个规定区域里可能有怎样的关系。我们只想发现一个星座a在一个半球里的行程和一个星座b在另一个半球里的行程之间的关系。不管我们选择什么时期来考察，这关系都保持不变。为使我们的问题有意义，我们只要假设，从一个很早的时期（它对全人类大致相同）起，人就掌握了初步的天文学知识，用它来规定季节。看来，事情也极可能就是这样。

我对杰出天文学家让-克洛德·佩克(Jean-Claude Pecker)先生感

激不尽。他慨允为刚才提出的问题提供一个解决。为此，他绘制了三张图，如图 16 所示。我们可以由之推知：（1）公元前 1000 年前后，将近 10 月底时就再也观察不到猎户座在黄昏后升起，而这个时候同冬季的开始相吻合（其后，当黄昏后这些星星变得可以看到时，猎户座早已经升起了）；（2）当猎户座获得其充分的气象学意义时，它同乌鸦座有着明显的相位对立，正像今天能观察到的那样。这意味着，今天在南半球，乌鸦座完全有资格履行——但以其早晨升起——以前在北半球赋予猎户座的作用。

最后，如果我们考虑到下述事实：无论在哪个时期进行观察（只要每次在相同时期进行），猎户座和乌鸦座之间的相位关系总是约为 120°，这个关系在巴西中部相当于旱季和雨季的相对持续期（分别为 5 个月和 7 个月，而更经常地按土著计算为 4 个月和 8 个月），那么，将会看到，天文学给促使我（第 278～279 页）建立神话 $M_1$ 和 $M_{124}$ 间对立的那些内部论证提供外部的证实。实际上，根据这一切数据可知，如果可以把猎户座同旱季相联系，那么，就可以把乌鸦座同雨季相关联。与此相关地，如果乌鸦座同天上的水相联结，则猎户座和水之间的关系必将是同天上水的对立面即从下面升起的水建立起来的关系。

这第二个推论可以按另一种方式证实：致力于获得一个补充映像，把它附加到我们的镜面组已捕捉到所有映像上去。我们已认识到，南美洲的乌鸦座是同猎户座对称的。我们也已看到，当我们从北半球过渡到南半球时，猎户座的作用沿两根轴反转：季节轴，这星座规定其为潮湿的或者干燥的；和高/低轴（天和地）；前面的值关于它是可交换的，因为同样真实的是，猎户座始终标示水——当这星座预示雨季时是从上面来的水，或者当它预兆旱季（$M_{124}$）时是从下面来的水。

现在我们再前进一步，以便提出一个新的问题。如果在南美洲大陆上乌鸦座履行同猎户座相反的作用，如果当我们从一个半球过渡到

另一个半球时，赋予猎户座的作用也反转了过来，那么，就应当有这样的结果：当从一个半球到另一个半球时，猎户座和乌鸦座各自的作用也重现。

我现在来证明这一点。为此，我们把旧大陆的猎户座神话同新大陆的乌鸦座神话进行比较。不过，这种论证能否进行到底，引出其逻辑结论呢？或者更明确地说，乌鸦座在旧大陆履行着同热带美洲印第安人赋予猎户座的作用相对应的作用吗？

《十九世纪大百科全书》(*Grande Encyclopédie du XIX^e siècle*)上的一则引文说："古代有人在这星座中看到了乌鸦座，后者被阿波罗罚罪忍受永久干渴……"这使我想起我的同事 J.-P. 韦尔南(Vernant)先生的博学。他曾惠赠我下述资料。首先，阿拉托(Arato)的《现象》(*Phénomènes*)中的一段话把 3 个相邻星座长蛇座(Hydre)(水蛇)、巨爵座(Cratère)和乌鸦座连接起来："在(长蛇座的)漩涡的中心是巨爵座，在其边缘是乌鸦座的影像，后者像是用嘴咬长蛇座"[Arato 的《现象》，J. Martin 编，《高级研究丛书》(*Biblioteca di studi swperiori*)，第 XXV 卷，Firenze，1956 年，第 172 页]。有一个很古老的传说[韦尔南先生提示我们，罗斯(Reos)版亚里士多德著作残篇 29 中提到过它]说明这种连接，这传说有 3 个异本。这些异本见诸：伪埃拉托色尼(Pseudo-Eratosthenes)：《灾变》(*Catasterismoi*)，41；埃利努斯(Élien)：《论兽性》(*De nat. an.*)，Ⅰ，47；狄奥尼修斯(Dionysios)：《鸟美人》(*Peri Ornithôn*)[载 A. Cramer：《希腊逸话》(*Anecdota Graeca e codd*)，巴黎皇家图书馆手稿，1，25，20]。尽管情节各异，但问题总是阿波罗要乌鸦去取水，可是它却在一片绿油油的麦田里或者在一棵无花果树旁停下来了，一直等到麦子或无花果成熟后，才去完成任务。阿波罗因此惩罚它，让它整个夏季一直干渴不堪。韦尔南先生还对这则资料作补充，他指出，在许多本文和某些仪式中，都把乌鸦(以及山鸟和寒鸦)作为天气鸟、

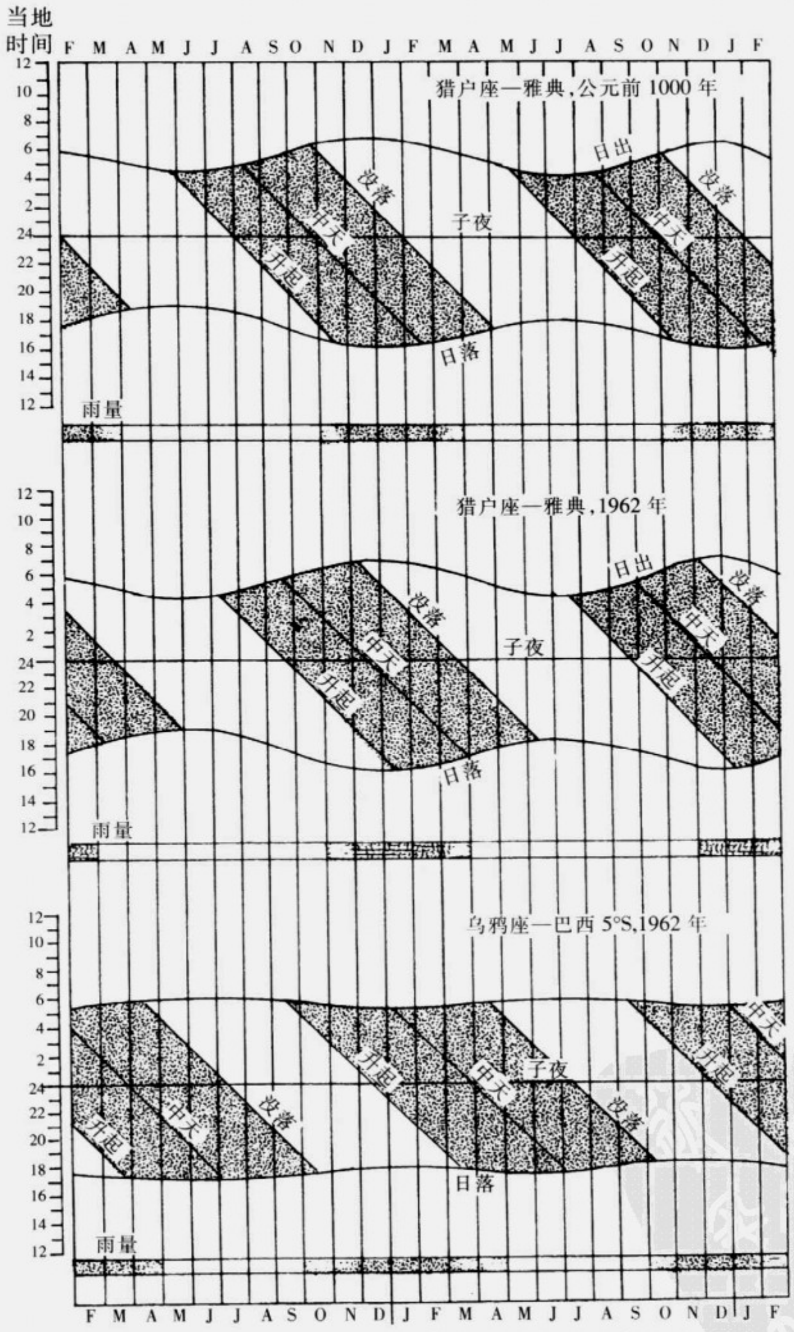


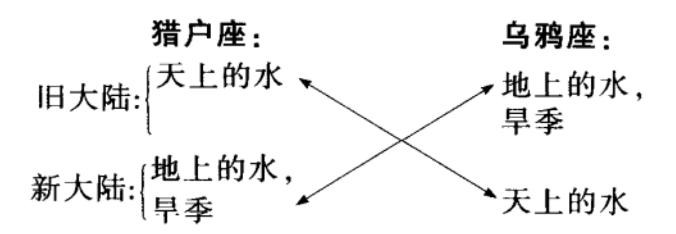

图 16 猎户座在旧大陆的行程同乌鸦座在新大陆的行程的比较

时令标志，尤其是雨的征兆。

$M_{124}$的英雄阿萨雷被印第安人看做为猎户座中的一颗星（我最后一次提请读者记住这一点）。像他一样，希腊神话中的乌鸦即以其命名的那个星座的原型也受**干渴**折磨。甚至**成熟的**果子也不能解阿萨雷的渴；于是不得不挖一口井，而由之产生了海洋。这希腊乌鸦挖开一个喷泉，从中喷涌出来的水也是地上起源的；它固执地一直等到谷穗或果子**成熟**；因此，它永远不得解渴。

在一种情形里，果子在雨季末成熟（在雨季，果子膨胀，充满了水）；在另一种情形里，果子因长期日晒的作用而在旱季结束时成熟。这有助于解释，在古希腊乌鸦作为同旱季相联系的星座如何也能预示雨季。这鸟呼唤在缺的天上水，因为它干渴；它所以干渴，是因为它蔑视可以得到的地上水，表现出极度渴望多阳时节的好处。可以回想起来，阿萨雷蔑视雨季的好处（坚果里面的水），为了缓解他的极度干渴，地上的水不仅得出现，而且丰足有余，结果，这英雄在进入旱季之前完全解了渴，浑身精神抖擞。另一方面，因为旱季，乌鸦变得声音沙哑，口干唇燥。这个希腊神话的一个异本中，乌鸦责难一条蛇，后者是喷泉的主人，阻止它接近泉水。这正是巴西神话中也是水主人的鳄鱼所试图做的。

由此可见，像我假定的那样，这两个神话——一个属于旧大陆，另一个属于新大陆——相互映现。表面上的倒逆仅仅起因于这样的事实：虽然这两个神话都同旱季有关，但一个神话关涉其开端（在两季之后），另一个神话关涉其结束（在雨季之前）。因此，在旧大陆以及在新大陆的南部区域，关于猎户座和乌鸦座的神话构成了相对立的、按照好季节和坏季节关系同样地组织起来的一些对偶：




因此，四种类型神话形成一种交错配列，每一种类型都被定义为下列三组对立的函项：旧大陆和新大陆、旱季和雨季、乌鸦座和猎户座（图 17）。

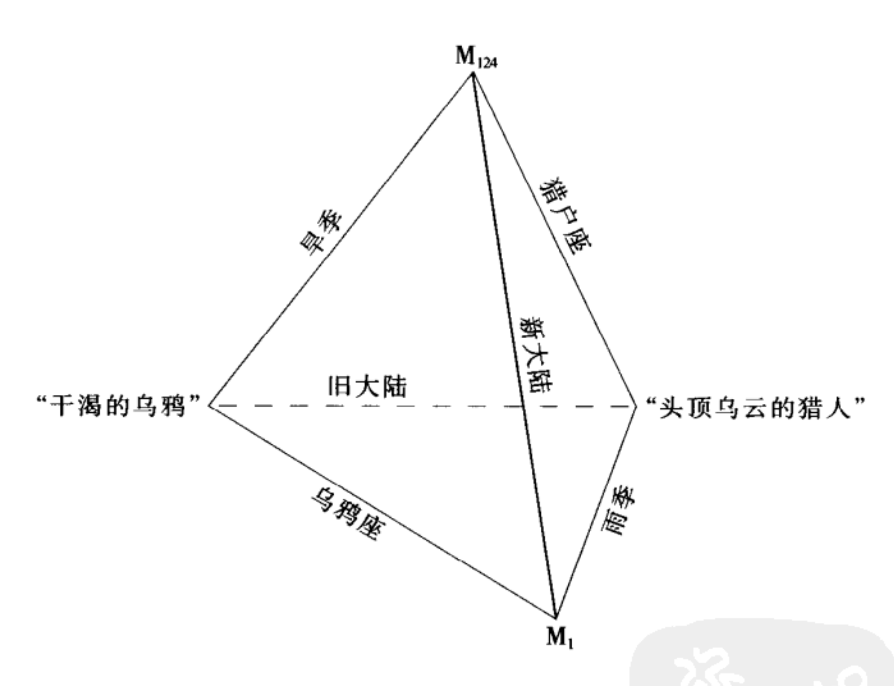



图 17 旧大陆和新大陆神话中猎户座和乌鸦座各自的位置

# Ⅲ 托卡塔（Toccata）和赋格曲

## 1. 昴星团

我承认神话具有天文学意义，但我绝不打算回到19世纪太阳神话志(Mythographie)所特有的种种错误观念。我认为，这种天文学背景并未提供任何绝对参照；我们不能以为只要把神话同这个背景关联起来就解释了它们。神话的真理并不存在任何特别的内容。它在于逻辑关系，而这些关系是被剥离了内容的，更确切地说，它们的各个不变性质穷尽了其运作价值，因为在大量不同内容的元素之间可以建立起比较关系。例如，我已表明，一个具体主题，例如短暂人生的起源出现在各个看起来内容截然不同的神话之中，而说到底，这些差异可以归结为代码不同，这些代码则借助各种不同感觉范畴——味觉、听觉、嗅觉、触觉和视觉等构成。在前几页，我们无非只是确定了另一种代码的实在，它也是视觉的，但其词汇由对立的对偶构成，这些对偶取自一个时间—空间总体，后者一方面包含年的历时周期性，另一方面包括星星在天空中的同时排列。这种宇宙学代码并不比任何别的代码更真实；它也不比它们更优越，除非从方法论观点来看，因为它的运作可以从外面加以控制。不过，并非没有可能，生物化学的进展有朝一日也提供达到这种准确度的客观标准，作为对用感官语言表述的代码的精确性和连贯性的检验。这些神话根据可感知性质的某种逻辑

建立起来，而这种逻辑并不截然区分开主体性状态和宇宙性质。不过，切莫忘记，这种区分曾经符合于并现在仍在较小程度上符合于科学知识发展的一个特定阶段，而这个阶段不说事实上，也在道理上注定会消失。就此而言，神话思想不是前科学的；倒是应当认为，它预示了科学的本来状态，而科学的过去发展和现在趋势表明，科学始终沿这个方向进步着。

不管怎样，天文学代码在某些南美洲神话中的出现鼓励我去检验一下，在其他神话中是否也可能存在这种代码（明显的或潜在的），而我们在考察这些神话时没有发现它。毋庸赘言，上面已分析过的博罗罗人星起源神话（$M_{34}$）有其天文学方面；不过，是否可能通过把这神话的表现内容更具体地限制于昴星团的起源（在 $M_{34}$ 中，星只是笼统地被提到）而来更精确地规定它呢？那些导致植物食物过剩的儿童（他们拼命吃）可能是阿萨雷的哥哥们（$M_{124}$）在垂直分离上的对应者，而那些处于水平分离状态的哥哥们造成了“矿物”饮料过剩，他们慷慨地分发它，但坚持不给他们的弟弟留下一滴。

鉴于下述事实，这种联系更加令人可信：一个马塔科人神话明确提到昴星团，而它的骨架酷似博罗罗人星起源神话（$M_{34}$）的骨架。

**$M_{131a}$　马塔科人：昴星团的起源**

> 从前，印第安人总是利用大树爬上天空。他们在那里发现丰富的蜜和鱼。一天，他们从天上返回时，在树脚下遇见了一个老妪。她向他们讨一点食品，但他们拒绝了。为了报复他们的贪婪，老妪放火烧了这棵树。那些还留在天空的印第安人变成了星星，成为昴星团。(Campana，第 318～319 页)

我已经提到过，按照别的查科人神话，昴星团是在儿童们黄昏后

玩耍太吵闹而被带上天的时候产生的。现在，南美洲还广泛存在对夜食的禁忌。上亚马逊的好些部落用这样的信仰解释这禁忌：整夜滞留在腹中的食物是无法消化的；因此养成了早上用羽毛搔触喉咙来引发呕吐的习惯。圭亚那的阿拉瓦克人认为，任何人在日落后再进食，都会变成野兽。(Roth:1,第295页;参见神话,上引书,第184～185页)

过度的噪音和过度的饮食等价的假说在昴星团的情形里从一个马库希人神话得到证实。这神话酷似博罗罗人星起源神话，而同时又重复了查科人昴星团起源神话，只是把吵闹的（博罗罗人＝贪吃的）儿童转变成贪得无厌的儿童。

**$M_{131b}$　马库希人：昴星团的起源**

> 一个男人有七个儿子,他们不停地哭闹,要东西吃。母亲斥责他们说:“孩子们,我总是给你们东西吃,可你们从来不感到满足。你们太贪吃了!”为了宁静,她从篦子上拿过一只貘爪[15],掷给他们。饥饿的孩子们抗议说,这点东西不够吃。他们把这肉给了最小的弟弟,然后都决定变成星星。他们手挽手地唱歌跳舞,开始向天空爬去。母亲看到了,向他们喊道:“你们到哪里去?给你们吃的东西在这里!”孩子们解释说,他们没有怨恨,但他们主意已定。他们的身影渐渐消没了。(Barbosa Rodrigues,第223页)

这个圭亚那形式神话现在充当了博罗罗人神话（$M_{34}$）和关于昴星团起源的几个北美洲神话之间的连环，这些北美洲神话是同那个博罗罗人神话严格对称的，但在语义上是倒逆的(孩子被父母弄得饥饿，

---

[15] 这也许代表毕星团;参见罗思:1,第266页;和戈杰(Goeje),第103页:“印第安人把毕星团叫做‘貘爪’……”

而不是使父母饥饿），而这是可以料想到的，因为半球变了。以下是温达特人（Wyandot）版本：

### $M_{132}$　温达特人：昴星团的起源

七个男孩一起在树荫下玩耍，跳舞。一会儿，他们感到饿了。有个男孩回到家里，要点面包吃，但老妪什么也不给他。他们继续玩耍，不一会儿又有个男孩回家要面包吃，这老妪又不肯给。有个孩子做了一个鼓，他们开始围着这棵树跳舞。

他们一边跳舞，一边往高空升。他们不断地跳舞，同时向天空上升得越来越高。老妪四下张望，发现他们在树的上空跳舞。于是，她拿着食品追去，但是太晚了。他们不听她的话。她现在愿意给他们食品，但他们甚至根本不看她，继续边向天空升去边跳舞。老妪绝望了，开始哭泣。

这七个男孩得不到任何食物，因此他们变成我们现在在天空中看到的 Hutinatsija “星团”。[16]（Barbeau，第 6～7 页）

在波利尼西亚的哈维群岛，有一个几乎一样的神话，只是它系关于天蝎座。（Andersen，第 399 页）在亚马逊和圭亚那地区，天蝎座被同昴星团联结在一起，用来预报 11 月和 12 月的降雨以及它们引起的洪水突发。（Tastevin：3，第 173 页）

同样很可能的是，参照神话（其英雄我们已看到和乌鸦座同名）隐匿地指示另一个天文学客体，这次是昴星团。可以记得，在这神话

[16] 热带美洲神话以及北美洲中部和北部地区的神话之间的转换关系属于另一本书的题材。因此，我现在只是顺便提一下，有一个黑足人（Black foot）关于昴星团起源的神话存在，它提供了我刚才研讨的那种类型神话和阿萨雷神话之间的过渡。（Wissler-Duvall，第 71～72 页）

结束时，已变成一头鹿的英雄把他父亲抛入湖水中，后者在那里被食人鱼比拉鱼吃掉。只有他的内脏留下，漂浮在湖面上，变成水生植物。

这个题材在整个美洲广为流传，就是阿拉斯加的爱斯基摩人那里也有几乎一样的神话（$M_{133}$）。五兄弟中长兄的妻子恨最小的弟弟，把他杀了。当兄弟们发现他的尸体时，它已长满蛆。他们于是决定，这女人也应遭到同样的厄运。他们把她拖到一个咸水湖边上，假装叫她参加一次绕湖赛跑。可是，这女人跑不过她丈夫，当他从后面追上她时，把她推入水中。其他兄弟在水中用肉做诱饵，把蛆引来；这些蛆都爬到这女人身上，吃她的肉。很快，她就只剩下肺叶漂浮在水面上。[17]（Spencer，第 73～74 页）

在爱斯基摩人那里像在博罗罗人那里一样，漂浮内脏的题材似乎也没有任何天文学意义。但在中间地区就不是这样。祖尼人相信，“小星”发源于一个被肢解魔鬼的肺部。（Parsons：1，第 30 页）相反，与他们相邻的纳瓦霍人（Navaho）说，水生动物产生于一头大熊的沉没在水中的内脏。（Haile-Wheelwright，第 77～78 页）一个圭亚那神话并列了这两种解释：

**$M_{134}$ 阿卡韦人（Akawai）（?）：昴星团的起源**

---

[17] 说来甚至更令人奇怪，我们发现在澳大利亚也存在水、内脏和水生植物之间的同样联系：“就睡莲（它们多在水流深凹处）而言，土著所以吃这些花，是因为他们相信，它们的生长得益于尸骨。”（Spencer & Gillen，第 546 页）另一方面，在维多利亚省的西南部，土著习惯上把亲属的尸体烤了吃掉，除了要害器官和内脏而外，它们被同尸骨一起埋葬。（Frazer：2，第 4 卷，第 262 页）这些观察同美洲的资料相结合，便提示了内脏和骨骼之间在解剖水平上存在一种重要对立，还提示了这对偶同水与火相关联，即火克服这对立（内脏和骨骼相结合），而水实现这对立（骨沉入水底，内脏留在水面作为水生植物，两相分离）。

一个男子垂涎他兄弟的妻子，于是杀了他兄弟，把他的残臂给弟媳妇看，作为他兄弟已死的证据。她答应嫁给他。但是，听到鬼魂呻吟声的告诫，她立即明白了真相，遂拒绝了那个罪人。后者因此把这个不幸女人及其小孩囚禁在一棵中空的树中，让她们在那里死去。那夜，兄弟鬼魂向这男人显灵，解释说，他对这罪人没有怨恨，因为他妻子和儿子已变成动物（分别为 acouri 和 adourie)⑱，从今以后平安无事。另一方面，鬼魂要求哥哥妥善埋葬自己的残废尸体，许诺保证他得到丰足的鱼，条件是他只埋葬身体，而把内脏散布各处。

这凶手照他的要求做了，看到内脏漂浮在空气中，升向天空，变成昴星团。从那时起，每年当昴星团出现时，河里就充满了鱼。(Roth：1，第 262 页)

一个关于昴星团的陶利潘人神话（$M_{135}$）的英雄也喊道："当我到达天空，那里将暴风雨大作。然后，鱼群就会出现，你们将有的是鱼吃!"（K. G.：1，第 57 页）昴星团和漂浮内脏间的联系也见诸下述神话：

### $M_{136}$　阿雷库纳人：吉利乔艾布（昴星团）杀死他的岳母

吉利乔艾布(Jilijoaibu)的岳母总是给她女婿吃从她子宫取出的鱼。他发觉了她的恶作剧。于是，他打碎石英，把碎片抛到他岳母习惯去的岸边，小心地用香蕉树叶子把它们遮掩起来。岳母绊倒在地；石头割碎了她的手臂、腿和整个身子。她死了。这些

⑱　Acouri 是刺鼠（*Dasyprocta agouti*）；adourie 可能指豚鼠科的一种小种（Goeje，第 67 页），或者按照罗思（2：第 164 页），指 *Dasyprocta acuchy*。参见 $M_1$ 和 $M_{55}$ 及本书第 137～138 页。

石头又跳入河中，变成“比拉鱼”，后者因此一直是食人的。这老妪的肝脏跌入水中，漂浮在水面上。现在还可看到它呈 mure-rubrava 状，这是一种水生植物，叶子红色，其种子是那老妪的心。(K. G.：1，第 60 页)

毋庸赘言，这神话（其英雄为昴星团）完全符合于参照神话（其英雄为乌鸦座）的最后插段。并且，按照博罗罗人的看法，乌鸦座司雨，而圭亚那印第安人把这功能赋予昴星团。

上述各个神话表明，作为一种代码项，漂浮内脏的题材履行两种不同的功能；从某种意义上说，它是二价的。在“水中”代码中，内脏同鱼和沼泽植物相一致。在“天上”代码中，它们同星，尤其昴星团相一致。如果说在博罗罗人两个世纪前占据过的、他们现今仍居住在其中部（南纬 15°到 20°、西经 51°到 57°）的那个地区里，昴星团在旱季中期出现，那么，原属正常的是，关于星（=昴星团）起源的神话（$M_{34}$）也应当是关于野生动物起源的神话。其表面上的指称是狩猎，因为旱季特别适合于在雨季很难通行的区域进行这种活动。另一方面，关于雨季的神话借助漂浮内脏的题材而明确利用水的代码，但它避免直接提及昴星团。

这里我们又碰到神话思维的两个基本特征，它们既相互补充，又相互对立。首先，如我已在另一个例子中所证明的（本书第 74 页），神话的句法在其自己的规则的范围里绝不是绝对自由的。它必然要受地理的和技术的亚结构制约。在从纯形式观点看来是理论上可能的所有运作中间，有些肯定从一开始就要排除掉，而这些空洞——犹如打孔机在一张桌面上打出孔来，而这桌面不然的话是规则的——从反面描绘出一个结构之中的一个结构的轮廓，而为了获得实际的运作系统，这两个结构必须一体化。

其次——也不管刚才说过些什么——神话思维中一切都这样进行：能指符号系统对于所指事物必定遭受的外来侵害有其内在的抵抗力。当客观条件消除掉了这些事物中的某一些时，相应的能指符号却并未自动消灭。至少在一定时间里，它们继续标定着缺失项的位置，而这些项的轮廓因而以凹影出现，而不是鲜明地凸显出来。在圭亚那地区，漂浮内脏题材可能有双重意义，因为昴星团在天空的出现客观上同鱼在河中出现相吻合。这种吻合并不一定在一切其他境遇中都得到证实。

今天，在博罗罗人那里，昴星团的黎明前升起发生在旱季的中期即将近 6 月底或 7 月初的时候。土著以所谓的 akiri-dogé e-wuré kowudu，即“烧昴星团的脚”的节日来庆祝：而这是为了减慢这星座的行程，从而延长适合游牧活动的旱季。（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 45 页）由此可见，像谢伦特人一样，博罗罗人也把昴星团同旱季联结起来，尽管它们看来不是在相同时间观察到这星座——但又和谢伦特人不同，他们赋予这星座的出现以负面的意义。

然而，在阿拉斯加的爱斯基摩人和巴西中部的博罗罗人那里，这个不再被正面加以标示的事物（昴星团）仍在能指符号系统中保留有潜在的位置。[19] 事情仅仅在于，一种代码消失了，而另一种代码变成潜在的，似乎是为了掩盖它们之间的同构迹象。最后，这两种现象都伴有词汇变化：在爱斯基摩人那里是等值转换。即内脏→内脏；在博罗罗人那里则是不等值转换，即内脏→水生植物（≠动物）。

---

⑲ 在希帕耶人那里，情形似乎也是这样，不过呈甚至更弱的形式。参见尼明达尤：3，第 1033 页。

## 2. 虹霓

我们现在转到另一个博罗罗人神话（$M_5$）上来，它在上面已被分析过。它那里似乎也毫不涉及天文学。不过我们首先得说几句离题的话。

在南美洲，虹霓有双重意义。一方面，像别处一样，它也宣告雨的结束；另一方面，它被认为司疾病和各种天灾。以其第一种能力，虹霓导致天与地分离，而它们原先通过雨的媒介相连接。以其第二种能力，虹霓正常的有益结合代之以不正常的邪恶结合——它通过取代水而自己在天和地之间造成的结合。

这第一个功能显然由蒂姆比拉人的理论得到证明：虹霓（雨人）有两个处于两条 sucuriju 蛇的开口之中的端末，这两条蛇本身也产生雨。当人们看到虹霓时，它成为雨停止的征兆。当虹霓消失时，两条鳝鱼状的鱼 pupeyré（葡萄牙语为“muçum”）升向天空，它们在那里跌进一个水孔之中。当下大雨时，它又跌进地上水之中。（Nim.：8，第 234 页）

从圭亚那一直到查科都证实了虹霓的第二个功能：“每当虹霓在天上找不到东西吃时，就让卡里布人生病。……当他们在地上看到它时，他们就躲到家里。他们认为，它是个怪异的、难驾驭的精灵，想杀人。”（La Borde，载 Roth：1，第 268 页）在查科，维莱拉人有一个神话（$M_{173}$），它系关于一个胆小的孤独男孩。他习惯于猎鸟，后来变成一条多色彩的致命的毒蛇即虹霓。勒曼-尼切（Lehmann Nitsche）（他发表过这神话的各种版本）也表明，在南美洲虹霓每每被认同于一条蛇。（Lehmann Nitsche：2，第 221～233 页）最后，这个作者接受这样的思想：圭亚那和查科神话中的长食物的树（参见本书第 244 页及以后）可以认同于银河。这将给出下列等价关系：

（1）银河：虹霓∷生：死。

对于整个新大陆神话来说，这等价关系肯定不成立，因为有充分的理由可以认为，在许多北美洲神话系统中，这等价关系反转了过来。然而，就赤道美洲而言，它的有效性似乎从塔斯特万（Tastevin）的一些见解得到间接证实。他在一篇关于亚马逊河流域虹霓的神话表现的论著中强调，据提供神话的人说，Boyusu 蛇在白天以虹霓的形式出现，在夜晚作为银河中的一个黑点出现。（3，第 182～183 页）因此，虹霓的夜间对应物大概是在银河通常本应出现的地方它却不存在。所以有方程：

（2）虹霓＝银河$^{(-1)}$

它证实了前面的方程。

在做了这些预备性解释之后，就显而易见，即使 $M_5$ 的本文没有具体地这么明说，这疾病之母也可以转换成虹霓。就疾病而言，两者资格相似，因为它们都引起疾病。这神话的最后插段加强了这假说。可以记得，这罪妇的兄弟把她尸体割成两块，他们把一块扔入东面的一个湖中，把另一块扔入西面的湖中。[20] 现在我们看到，蒂姆比拉人把虹霓的两端同两条蛇相联结，虹霓的这种“双重”相在南美洲神话（无论简单形式的还是本身就双重化的）中占有重要地位：“卡塔维希人（Katawishi）区分两种虹霓：西边的马瓦利（Mawali）和东边的蒂尼（Tini）。蒂尼和马瓦利是孪生兄弟……他们引起了淹没全世界并淹死了全部活人的大洪水，只有两个姑娘被他们救出来，成为他们的伴侣。正视这两个人中无论哪一个，都是不明智的。正视马瓦利，要变得软

---

⑳ 在圭亚那，人们总是以类似方式防御神秘的 camudi 蛇，这种蛇放出恶臭气，使受害者窒息而死。“因此，人们从来不单个行走，总是至少两个人结伴而行，以便当 buio……，攻击一个人时，另一个人就能用毛发或树枝拍打驱逐他的同伴和这猛兽之间的空间。”（Gumilla，第二卷，第 148 页）

弱、懒惰、狩猎和打鱼时运气不佳；正视蒂尼，使一个人愚笨不堪，因此他每前进一步，总要被路上的障碍绊倒，脚被撕裂，或者捡起一把利器时总要伤着自己。”㉑（Tastevin：3，第191，192页）莫拉人（Mura）也相信，有两种虹霓存在，一种是“在上的”，一种“在下的”。（Nim.：10，第3卷，第265页）同样，图库纳人区分开东方的虹霓和西方的虹霓，他们相信它们是水下的妖魔，分别是鱼和陶土的主人。（Nim.：12，第3卷，第723～724页）塔斯特万评论过后一种联结。（3，第195～196页）同时，圭亚那印第安人，建立起了陶土和疾病之间的一种直接联系：“印第安人坚信，只有在满月开始的第一个夜里才可以提取陶土……大群人那夜聚在那里，破晓时分带着大量陶土回村。这些印第安人深信，用任何别的时候获取的陶土做的陶罐不仅有易碎的缺陷，而且还给吃用它们盛的东西的人带来大量疾病。”（Schomburgk，第一卷，第203页；Ahlbrinck，词条“orino”也采取这个意义）

我们现在停下来考察一下这些亚马逊人的观念。两个虹霓是鱼——水生动物和陶土的主人，而陶土也属于水的模态，因为图库纳人神话总是小心地详确说明，陶土是从河床挖取的。（Nim.：13，第78，134页）并且，这已为种族志的观察所证实：“在图库纳人居住区里的所有河流中，常常可以发现优质的塑性陶土。”（上引书，第46页；亦见Schomburgk，第一卷，第130，203页）孕妇是严禁从事挖取这种陶土的工作的。

博罗罗女英雄是孕妇的反面，因为她是幼儿的母亲。她像图库纳人的西方虹霓一样也扮演（更确地说是僭取）鱼的女主人的角色。她是个坏母亲，把孩子留在树上（因此处于一个外部位置，而孕妇的孩子在内部），使他变成蚁群即坚硬、干燥的土，是河流中的柔软、湿润的陶土的反面。在她为了给漂浮在水面上的死鱼喂食而和水发生形体

㉑　也有证据表明，在查科人那里也存在这种信念（Grubb，第141页）。

接触的同时，她制造了天和地的分离，这神话以两种方式说明这一点。在一棵树上的，因此处于高位的孩子被极化为土的形态；他以干燥的模式采取这种土的职能，因为正是凭借其干燥和坚硬，由蚁群构成的土才成为陶工用的土的反面。可以记得，在热伊人神话中，蚁群的遗体是人在以原始状态生活时的食物来源之一；另一方面，陶土构成了文化的原材料之一。最后，已在土和水、干和湿、自然和文化等关系之下相对立的这两种土也在生食和熟食的关系之下相对立。人在原始状态下生活时用做为食物的蚁群遗体是生的，因为它们同火没有联系。另一方面，陶土必须烘焙。就这最后一个关系而言。卡耶波人的虹霓理论处于博罗罗人信念和图库纳人信念的中间。戈罗蒂雷人把虹霓看做为“大土炉”，暴风雨主人贝普科罗罗蒂的妻子（$M_{125}$）用这炉子烧煮木薯馅饼。相反，博罗罗人的疾病之母则吃生鱼。

说来奇怪，博罗罗人疾病起源神话的这一切各不相同的线索都通向一个托巴人神话（$M_{137}$），它们在那里汇合，但构成一个杂乱纠缠的线团，而想解开它，那将是冗繁复杂的冒险。在这个托巴人神话中，文化英雄是个自私的鱼主人。狐狸要求和他竞争，又要当他的接班人。为了整治狐狸的傲慢，虹霓引来了大洪水。狐狸躲到树枝上，在那里变成一个被人破坏过的白蚁巢。因此，人受到疾病流行的威胁。（Métraux：5，第137～138页）所以，疾病、虹霓和白蚁巢在这个托巴人神话中明明白白地相互联系。

我将局限于考察这个博罗罗人神话，这尤其因为关于它的潜在天文学代码的假说可以以另一种方式加以证明。这个神话的女英雄表现出两种形相。第一，她是个坏母亲，因为她为了大吃鱼而抛下孩子；其次，她把鱼作为杀死大量人类的疾病从身体中排放出去。

我在前面已用两种模态表征负子袋鼠，这两种模态可以同刚才提到的那些模态相比拟。我已说过，负子袋鼠是个好的哺乳母亲，同时

她放臭气。如果我们把这两种模态分别记为（1）和（2），那么，我们便得到在下述双重条件下负子袋鼠向博罗罗人女英雄的转换：

$$(1) \longrightarrow (-1)$$

$$(2) \longrightarrow (2^{n})$$

换句话说，博罗罗人女英雄是这样的负子袋鼠，其正面模态转换成了对立面，而其负面模态升到一个高的但不确定的幂。她这个负子袋鼠以其臭气（对整个人类是致命的）完全抵消她作为哺乳母亲的品质。

这样，更加令人瞩目的是，圭亚那印第安人把虹霓称为 yawarri“负子袋鼠”（种名 *Didelphys*），因为它的毛皮是红色的，并且很花哨，如同“虹霓的色彩”（Roth：1，第 268 页）。不论这种理性化的起源怎样——它很可能是土著做出的——这解释并不怎么深刻。[22] 这负子袋鼠被歧义地表征：作为一个哺乳母亲，它维护生命；作为一个放臭气的或邋遢的动物，它预示着死亡。为了获得负子袋鼠的极值，使之同本身被认同于大毒蛇的虹霓的正常值相融合，只要把这两个对立属性按相反方向加以变换即可。我在下一卷里还要回到问题的这个方面上来。

---

[22] 这里赋予色彩的语义值尤其令人感到奇怪，因为北美洲的负子袋鼠名字（*Didelphys virginiana*，Kerr）是从弗吉尼亚印第安人的一种方言派生的，在那种方言中，apasum 这个词意指“白动物”。特拉华印第安人称负子袋鼠为 woap/ink，它的意义完全一样。（Mahr，第 17 页）人们倾向于把这种负子袋鼠色彩值的倒错同当从南美洲过渡到北美洲时有时似乎出现的虹霓和银河各自象征功能上的类似反转相比拟，如果还不能确定下述一点的话：北美洲的负子袋鼠一般是灰的，有时是白的，真正的白变种则偶尔发现。（Carter，第 209 页）作为对下述假说的佐证：南北美洲之间负子袋鼠色彩值反转的背后存在某种逻辑必然性，我们可以援引波尼人（Pawnee）的神话，那里同虹霓相联结的是臭鼬，而不是负子袋鼠（然而，我已表明，它们构成一对对立面）。相应地，波尼人神话给予臭鼬以起死回生的独特能力；这是赤道美洲神话中属于负子袋鼠所有的使人失去长生不死的能力的逆反。（参见 Dorsey，第 71～73，342 页）

目前，我只想指出，天文学代码赋予某些神话以一个附加的维度，通过从这个视角考察这些神话，我们就能把它们同其他神话联结起来，而它们的明显天文学代码因此就显得并非偶然。我们把负子袋鼠的语义值加以反向变换，也就把负子袋鼠转换成了虹霓。我们已经知道，如果也使它们相互倒逆地转换，但按对立的方向，则我们便把负子袋鼠转换成了一颗星。同一个凡人结婚的这颗星是个“超级乳娘”（栽培植物的恩赐者），也根本不释放毒气，因为这个次级负子袋鼠——或同一个负子袋鼠，但因被强奸而改变了本性——完全担负起了剥夺人的长生不死这种负面功能：

| 星 | 负子袋鼠 | 虹霓 |
|---|---|---|
| （$f$ 最大）← | $f$ 乳娘→ | （$f$ 负面） |
| （$f$ 负面）← | $f$ 放臭气→ | （$f$ 最大） |

谢伦特人没有提到充当乳娘角色的雌星（=木星，$M_{93}$），他们在一个按同样模式建构的神话中很强调她的其他功能。在这个神话中，一颗雄星（=金星）因此占据着恰在星负子袋鼠（所有其他热依人神话）和气象负子袋鼠（博罗罗人）之间的位置：

### $M_{138}$　谢伦特人：金星

金星（男性人物）曾呈人形生活在人间。他浑身全是恶臭的溃疡，他身后跟着一群鸣叫的蜂。当他走过时，人们全都转过脸。当他请求留宿时，没有人答应。

只有印第安人瓦考拉（Waikaura）欢迎这个可怜虫，给他一张新席子坐。他问客人从何方来，要到哪里去。金星解释说，他迷了路。

瓦考拉叫人拿热水来给金星洗溃疡，他不管客人的异议，坚

持在茅舍内而不是户外洗。他甚至命令还是处女的女儿让金星坐在她赤裸的大腿之间，在这个位置上给金星洗。于是，这客人康复了。

入夜，客人问瓦考拉："你想要什么?"当瓦考拉不明白时，他解释说："你想活还是死?"——因为太阳对印第安人自相残杀甚至用箭射小孩很恼火。金星叫恩人偷偷准备离开。不过，他先要去杀掉鸽子（*Leptoptila rufaxilla*）。

当瓦考拉杀鸽子回来时，金星宣称趁他不在时强奸了他的处女女儿，并提出给予补偿。但瓦考拉拒绝接受任何东西。

金星用鸽子遗骸造了一艘大船，让瓦考拉和他的家人乘上。金星动身走了，一阵旋风把他刮上天空。立刻，人们听到远处隆隆作响。于是，洪水来临，冲击村子，很快人们全都淹死、冻饿而死。（Nim.：6，第 91～92 页）

这个神话可以作两种不同的考察。

第一，如我在上面所已指出的，$M_{138}$可以同 $M_5$ 进行比较，它增加了负子袋鼠的负面功能，使之达于极致。[23] 不过，有一个差别。在 $M_5$ 中，放臭气是朝外进行的：在攻击主体自己之前先以疾病形式攻击他人。$M_{138}$中的情形则相反，金星因为自己已先患病而给邻人带来麻烦。只有前者以隐喻方式表达了动物学实际：负子袋鼠不受它自己的臭气侵扰，并且臭气也不产生于致病状态。由此可见，在成为内在的之前先是外在的臭气预设了一个"女"负子袋鼠（参见 $M_5$ 和热依人关于跟一个凡人结婚的星的神话系列），而在成为外在的之前是内在的臭气蕴

[23] 另一方面，将可注意到，博罗罗人似乎把金星同自然美联系起来（《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 758 页）。

涵着一个转换：女性→男性，同时全部项都作相关的逆转换。$M_{138}$的特点为用作为地上女主人的一个处女代替作为天外来客的处女，而这神话有趣地描述了她的各个功能，这些功能同通常跟一个哺乳母亲的功能构成某种交错配列：$M_{87}$—$M_{92}$的雌星是主动的哺乳母亲；$M_{138}$中的印第安人少女则是被动的乳娘。前者扮演的角色必须从隐喻的意义去理解：她通过强迫人类利用栽培植物而“哺育”他们。后者扮演的角色借助身体接触：她让男病人坐在她赤裸的大腿之间。

事情还不止于此。被强奸的星处女成为一个污损源：引入了死亡。在$M_{138}$中，这天体既改变了性别，又改变了功能：他先被所患的溃疡污损，继而强奸了一个处女，拯救了保护过他的人的生命。最后，雌星用水杀死了亲属，而这水就来源或目的地来说是内在的（它是她放下的毒药或她吐的致死唾沫）；她饶恕了其他人。雄金星则用外在的水（洪水）杀死了其他人，饶恕了亲属。

其次，我们已通过阿萨雷神话（$M_{124}$）的媒介而考察了$M_{138}$［如我们刚才所看到的，它系属于“星结婚”神话组（$M_{87}$—$M_{92}$）］，尽管乍一看来这神话没有提供什么和其他神话的相似之处。如果我们能够证明，存在一个更大的神话组，阿萨雷神话组和星妻子神话组构成它的两个亚组，那么，回顾而言，就将证明这种考察方法是合理的。由于一个克拉霍人神话，这证明是可能的。这神话似乎恰恰处于这两个亚组的交点上：

### $M_{139}$　克拉霍人：奥特克西皮里雷（Autxepirire）的故事

一个印第安人因妻子不贞而决定离开她远走他乡。他带了儿子们和女儿一起走，这女儿是他所有孩子中最小的。刚进了森林，为了较快地前进，男人们都变成了鹿，可是那小姑娘学不来像他

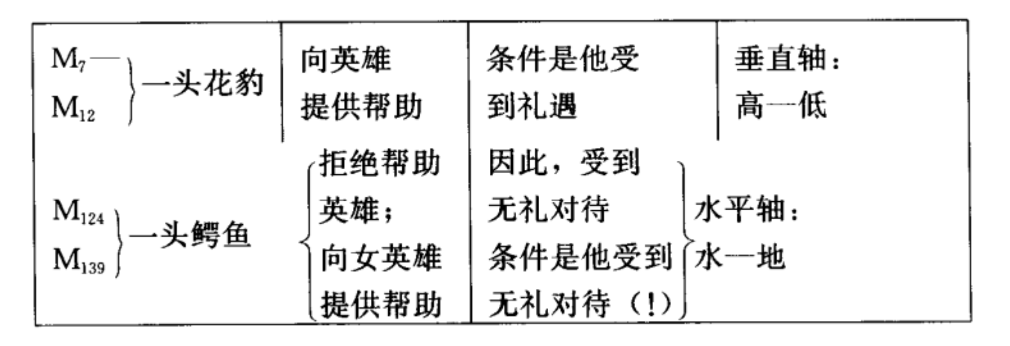
们那样化身。他们遇到了魔鬼奥特克西皮里雷，他正在用 timbo（一种毒饵）捕鱼。为了偷去他的鱼，这些男人又变成了潜水鸟。小姑娘又模仿他们不成，却冒失地撞见魔鬼。他对她一见钟情，向她求婚。他想化妆得和未婚妻一样美丽。男人们说，他为此必须到火上烤。他答应了，结果被烧死。

这小姑娘发现，她把一只葫芦（在另一个版本中是手镯）留在火旁了，于是跑回去取。她拨开了余烬，拿出魔鬼一块阴茎肉。这时，魔鬼快要从灰烬中复生起身。这姑娘赶紧逃跑。这妖怪紧追不舍。

有两条河挡着她的去路。她骑在一头鳄鱼背上一一渡了过去。他答应给她摆渡的条件是，事后这小姑娘应当马上侮辱他（原文如此）。尽管许诺在先，他还是追逐她，要吃她。这女英雄先得到三趾鸵鸟（ema）的庇护，然后又得到黄蜂的保护，他们把她藏在蜂巢里。最后她又重和家人团聚。食人精奥特克西皮里雷想到他们躲藏的树上攻击他们。他们成功地割断了这害人精正在攀缘的绳子。后者跌到地上，变成了蟹。他们终于全逃过了食人精。

到达一个属于叫鹤、兀鹰和秃鹫的村子时，这小姑娘又迷失而被丢弃了。她躲藏在一个泉的旁边。她向这些鸟用来取水的葫芦吐唾沫，结果把它们全部都打碎了（参见 $M_{120}$）。为了报复，这些鸟结成团伙，对她进行轮奸，连她的眼窝、耳孔、鼻孔或脚趾缝也不放过。……经过这般抚弄，这姑娘“腐败”而死去。这些动物就肢解她的尸体。它们每一个都取一块阴户肉，把它吊在一根栖木上，同时口念咒语。每块肉立即长大，布满茅舍屋顶。鹰第一个享用，拣了一块最好的，给兀鹰剩下最小的一块，又是风干的（参见 $M_{29}$、$M_{30}$）。（Schultz，第 144～150 页；Pompeu Sobrinho，第 200～203 页）

我对这个神话在此只做了非常简要的扼述。我不打算对它做全面的分析。我对这个神话最感兴趣的是，它径直贯穿前面已经提到过的其他神话，在各个不同地方证实它们。第一部分显然是阿萨雷神话的转换。两者都开始于一个家属集团的水平转移，继之以水（$M_{124}$）和火（$M_{139}$）为导火线的事件。男英雄阿萨雷在回去找箭时遭到劫难；他在 $M_{139}$ 中的女性对应者在回去寻找葫芦或手镯时也遭到同样命运。两人都渡过河流，在那里碰到鳄鱼。我已经给出了（本书第 268 页）法则，据之可以把这个插段转换成 $M_7$ 到 $M_{12}$ 这个神话组中遇见花豹的插段：



| | | | |
|---|---|---|---|
| $M_7$—$M_{12}$ } 一头花豹 | 向英雄提供帮助 | 条件是他受到礼遇 | 垂直轴：高—低 |
| $M_{124}$ $M_{139}$ } 一头鳄鱼 | { 拒绝帮助英雄；向女英雄提供帮助 | 因此，受到无礼对待 条件是他受到无礼对待（!） } | 水平轴：水—地 |

显而易见，$M_{139}$ 中的鳄鱼提出的那些要求在组合水平上来说是荒谬的，但从聚合研究的观点来看却是连贯一致的，因为它们相当于第三个单元的各元素的换位，而这换位按假说应不同于其他两个换位。[24]

---

[24] 在一个晦涩、残缺的卡拉雅人版本中，鳄鱼要求女英雄答应满足他的欲望，但她成功地骗过了他。（Ehrenreich，第 87～88 页）这组神话（我们在北美洲又可以看到）还包括其他转换。这里仅限于赤道美洲：一头鳄鱼要英雄狠狠骂他，使他能吃掉后者（特姆贝人，Nim.：2，第 299 页）；他怪罪英雄责骂他，以之为借口吃掉英雄（卡耶波人，Métraus：8，第 31 页）；当他已无能力吃掉人时，英雄真的侮辱了他（蒙杜鲁库人，Murphy：1，第 97 页），等等。“暴躁摆渡者”神话组提出的各个总体性问题将在另一卷里就北美洲例子加以研讨。

至于 $M_{139}$ 的第二部分，这个转换包括两方面。一方面，它是关于**女人们**起源的神话的转换，而像其结论所证明的，这转换完全符合于 $M_{29}$ 和 $M_{30}$ 的转换，并且就原原本本而言，稍逊地也符合于这组神话的其他神话（$M_{31}$ 和 $M_{32}$）的转换。另一方面，它是**女人**起源神话的转换：她或者是下凡的星（$M_{87}$ 到 $M_{92}$），或者是经过变形的腐败果子（$M_{95}$ 和 $M_{95a}$）。不过，这里转换又是建基于一种三元反转。在 $M_{139}$ 中，这女人从一开始就存在——并且她彻底地而又完全地是人，因此她不能像父亲和哥哥们那样地采取动物形态——只是在结束时才倒退到腐败状态。因此，这神话关涉的是女人的消失，而不是女人的起源。并且，这消失影响了动物（鸟），而在别处女人的突现有益于人。这样的话，就可以理解，为什么这个描述女人消失的神话应当遵从逻辑规律，即做第三个反转：$M_{29}$ 的最后插段的反转，在这个插段中，第一个女人的肉块悬吊在茅舍**内部**，给每个男人产生一个妻子、每家炉灶一个主妇，而在这里，这些肉块悬吊在茅舍**外部**，所产生的唯有新的屋顶而已，即炉灶的消极保护者而已。

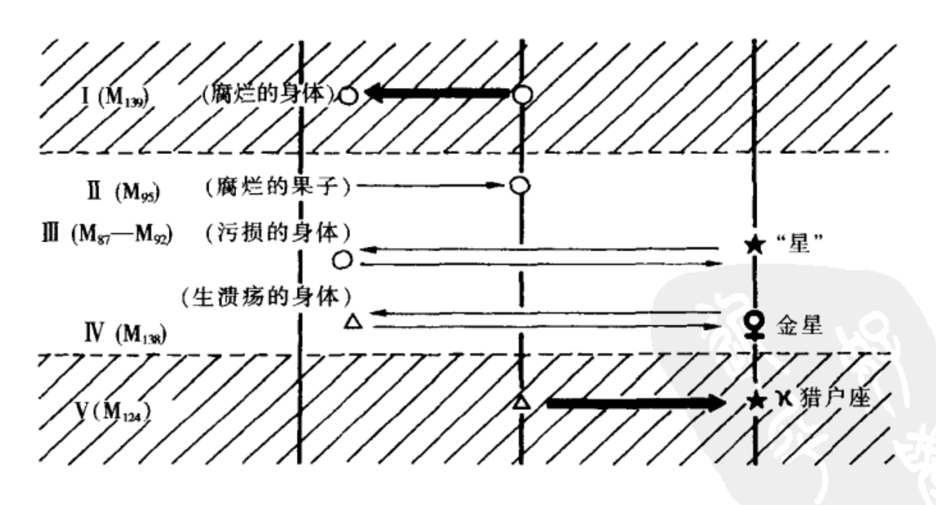



**图 18 关于一颗星的化身的神话的体系**

因此，不过是对于已指出的那些转换而言，$M_{139}$的骨架一半假借自阿萨雷神话（$M_{124}$）——小男孩被从水中救起，因而免于腐败，后来变成一颗星——另一半假借自图皮—图库纳人神话（$M_{95}$、$M_{95a}$）（关于一只烂果子，它变成一个女人，而这女人也被救而免于腐化）。我们发现，当把这两个残篇衔接起来时，它们构成关于一个天体变成一个人（男人或女人）的那些神话的骨架，但仅在这样的条件下：它会腐败。只要看一下上面的图，立刻就可以明白这一点。这图表明了：1）$M_{124}$和$M_{139}$成反对；2）它们的性质可通过反转符号而相加，因为结构Ⅰ和Ⅴ相加便构成结构Ⅱ、Ⅲ和Ⅳ的全域。



# Ⅳ　变音曲

新大陆的四面八方到处可以看到关于一个超自然生灵的神话，他装扮成一个老人、跛子或者某个其他可怜虫，他考验人的仁慈心。这里只要提一下赤道美洲，从哥伦比亚和秘鲁（Davila，第125～127页）到查科都有这种性质的神话。我们已经见到查科印第安人的一个神话（$M_{107}$），它的英雄是月亮，浑身是不治的溃疡，夹在一个存心不良的妻子和一个富有同情心的女儿中间，左右为难。（Wassen：1，第110～111页）在一个相应的托巴人神话中，英雄是条癞皮狗，它得到一个慈善家庭的保护，而为了报恩，它把他们从洪水中救出。（Lehmann-Nitsche：5，第197～198页）这些异本证实了本书第328～329页上引入的等价关系：

（臭气）［外部的：内部的］∷［女的：男的］

能否为这个关系提出理由呢？

博罗罗人神话（$M_5$）中的疾病之母出现在一次集体渔猎远征过程之中，这在法属圭亚那叫做 nivrée，即用毒物捕鱼。这种方法在于把各种植物、通常为藤蔓植物（*Dahlstedtia*，*Tephrosia*，*Serjania*，*Paullinia* 等）的碾成粗粒的茎梗投入水中，使鱼窒息而死。溶解的汁液据说会切断对鱼的呼吸系统的供氧。用来捕鱼的毒物分为两类，分别称为“timbó”和“tingui”。为了避免这两种毒物之间讨厌的同音异义，我们方便地把所有毒物都称为 timbó，它也是最常用的。

还不能有把握地确定，在巴西中部，利用 timbó 打鱼是不是专由

男人从事的工作，女人的任务只是把鱼带回村去，以避免给渔夫带来坏运气。后一种做法在圭亚那似乎是强制性的。（参见 $M_{28}$）就实际的捕鱼活动而言，女人很可能被禁止积极参与，如下述关于蒙杜鲁库人的说明所提示的："向水中投毒的男人往上游去，而其余男人以及随从的女人和儿童则等待昏死的鱼游到下游。"还说："女人通常用手网舀鱼，而男人用渔箭刺穿鱼或用棍子打它们。"(Murphy:2,第 58 页）

关于这一点，博罗罗人神话包含一个奇妙的说明。其本文表明，渔猎远征在祖母被杀害前一天开始，在那天，印第安人回来吃鱼。只是在翌日，女人才到河里找剩余的死鱼，而正是在这女人和水相结合的时机，女英雄不是像同伴那样运鱼回村，而是当场吃鱼，然后回村排放疾病。如果我关于 timbó 打鱼中的两性分工的假设是正确的，那么，可以推知，在 $M_5$ 中，疾病的出现必定同违犯禁忌相关。[25] 但在作进一步研讨之前，我得离题插一段话。

卡耶波-戈罗蒂雷人有一个关于疾病起源的神话，它不同于博罗罗人神话，但也包含用毒捕鱼的题材。这个神话($M_{140}$)系关于一个水鸟(白鹭),它被捕获，驯化。它的神秘性质在一次暴风雨期间暴露出来：袭击的闪电被利用来使这鸟在古老灰泥中造的池塘中的水沸腾，以水蒸气包围这鸟，但不惊扰它。不久之后,等在水边收集男人在上游毒死的鱼的女人们发现,这鸟栖止在一根树枝上。突然，它向她们潜

㉕ 像博罗罗人惯用的 timbó 打鱼方法是一种非常有效的方法。但是鱼必须立即烹调；否则，鱼要变质，吃了就有危险。当土著离开村子很远时，他们就非常机巧地加工捕到的鱼，使之在多日内保持良好的保藏状态。（Colb.：1，第 26 页）情形并非总是如此，因为人们这样说到法属圭亚那的奥耶纳人（Oayana）（也更好地符合博罗罗人神话的精神）："加工过的鱼保藏不好，可能引起严重流行性中毒，这种情况尤其发生在大规模 nivrée 之后不久。这种流行病常常采取痢疾的形式，可能导致死亡。"（Hurault，第 89 页）

游过来，尽管它没有伤害一个人，但这些女人“像中毒的鱼”那样死去。疾病就是这样发生的。这 akranre 鸟尤其引起疟疾伴有的关节僵硬以及地崩。(Banner:2,第 137 页)在戈罗蒂雷人那里,kapremp 这词的意思兼指疾病和地崩。(Banner:1,第 61～62 页)亚马逊印第安人相信,虹霓不仅引起疾病,而且使峭壁崩塌。(Tastevin:3,第 183 页)

无论由于缺乏异本和没有任何种族志背景,因而这神话显得多么晦涩;我们还是可以发觉,它的骨架建基于一种双重等价关系:一方面是同火相结合的(沸腾的)水和同致死毒物相结合的(因 timbó 的起泡沫的汁液而起泡沫的)水之间的等价关系;另一方面是“无需伤害而杀害人的”毒物和疾病之间的等价关系。这个解释可从南边的瓜拉尼人的下述信念得到一定程度的佐证:积淀在人体之中的实体疾病和积淀在木头中的实体火之间存在一种相似关系。凯奥瓦(Kaiova)—瓜拉尼人把发烧看做为支持这个概念的一个论据。(Schaden:2,第 223 页)

对这神话再作进一步的分析，大概很危险。因为，这提出了一个微妙的种族志问题。易洛魁人（Iroquois）有个神话逐字逐句地复述了这样的信念：被水流冲出沟渠的山坡所以没有植被，是因为一种超自然的鸟起着破坏作用：“这鹰（露鹰）强大无比，它的巨翼遮天蔽日，着陆时，它那向前推进的双爪在地面上犁出巨大的沟槽，留下了道道狭谷。”（Fenton，第 114 页）

从医学性质的观点来看，易洛魁人的鹰是和卡耶波人的白鹭相对称的：鹰治病；白鹭杀人。尤为意味深长的是，为了详确说明卡耶波人提到的疾病的精确性质，为了在这些疾病和有沟渠的山坡之间建立起更密切的联系，班纳尔（Banner）运用了“惊厥和其他这类现象”等语（1，第 62 页），而在易洛魁人那里鹰舞主要是为了治疗“作为鹰的始飞方式之象征的惊厥”（Fenton，第 114 页）。

如果我们没有从其他资料获知，这个卡耶波人神话可以解释为其

中出现鹰舞的那个易洛魁人神话的一种直接的简单转换，那么，这一切也许纯属巧合。㉖ 易洛魁人神话（$M_{141}$）诉述一个年轻猎人，他躲藏在一棵中空的树里，被一头鹰带着穿过云雾上了最高天。因为他答应当小鹰的养父——用他的燧石刀把这鹰带回的猎物切割成细小碎块——所以这鹰最后又把他带回人间，于是这英雄教他们舞蹈仪式。（Fenton，第 80～91 页）这样，我们得到下列转换组：

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| $M_{140}$ | 同水相结合的白鹭 | 被一个人带走，放在中空的树里（其中充满水） | 在村里（离异：水→地） | 通过烟或蒸汽（热）而同水相结合的火（天空） |
| $M_{141}$ | 鹰，同火（最高天空）相结合 | 带走一个藏在中空的树里（其中充满空气）的人 | 远离村子（离异：地→天） | 通过云雾（冷）而同地相分离的火（天空） |

//

| | | | |
|---|---|---|---|
| $M_{140}$ | 河边的女人成为杀人者的帮凶（她们拣起不是她们杀死的鱼）； | 女人病死 | 白鹭犯杀人罪 |
| $M_{141}$ | 天空中的男人成为养父（切割不是他杀死的猎物）； | 男人征服疾病 | 鹰作为治疗者 |

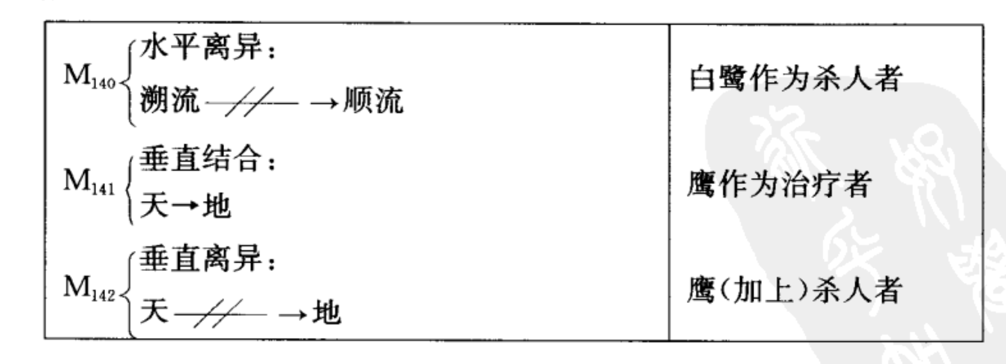
事情还不止于此。尽管在其他热依人部落那里还没有发现这个卡耶波人神话的某种异本，但它同关于一个（或两个）超自然食肉鸟（它们为了吃人而捕获人或者用翼击落人头）的阿皮纳耶人和蒂姆比拉人神话有着不可否定的亲缘关系。在阿皮纳耶人版本（$M_{142}$）中，神秘的孪生兄弟肯库塔（Kenkuta）和阿克雷蒂（Akreti）在独居了一段时间之后

㉖　这绝不是巴西中部心脏地区出现的易洛魁式神话的唯一例子。参见关于烟草起源的蒙杜鲁库人神话，载克鲁泽：3，第 46 卷，第 918 页。

（神话确立了入会仪式的一个阶段），在非常特殊的境况里，杀死了那两只鸟：他们沿一条小河溯流而上，在水中沐浴，然后走上一根横跨这条河流的粗大圆木。翌晨，担心他们失踪的祖父出去寻找他们，先顺流而下，然后溯流而上，他终于在那里发现了他们。两兄弟称，他们打算留在这根树干上；祖父遂用木杆在边上搭起一个栅格，其上架一个平台，恰在水面之上。每天他把食物放在那里，两兄弟长得结实强壮。（Nim.：5，第 171～172 页）在另一个版本中，这枝条结构代之以建在水中桩柱上的茅舍（C. E. de Oliveira，第 74～75 页）；在另一处，代之以人类房屋的原型。（Pompeu Sobrinho，第 192 页）不管这个细节如何处理，这个题材看来总是（易洛魁人）空心树和（卡耶波人）充水灰泥题材的一种转换：

| | | |
|---|---|---|
| $M_{140}$ { 空心树<br>水在里面 | 垂直结合：<br>天→水 | 模棱两可的女英雄<br>（犯杀人罪的母亲） |
| $M_{141}$ { 空心树<br>空气在里面 | 垂直离异：<br>地 —//→ 天 | 模棱两可的英雄<br>（人作为养父） |
| $M_{142}$ { 实心树<br>水在外面 | 水平离异：<br>顺流 —//→ 溯流 | 模棱两可的英雄<br>（英雄的养子） |

//



| | |
|---|---|
| $M_{140}$ { 水平离异：<br>溯流 —//→ 顺流 | 白鹭作为杀人者 |
| $M_{141}$ { 垂直结合：<br>天→地 | 鹰作为治疗者 |
| $M_{142}$ { 垂直离异：<br>天 —//→ 地 | 鹰（加上）杀人者 |

所以，空心树干作为一个居间者出现，处于水和天之间（$M_{140}$）或者地和天之间（$M_{141}$），而实心树则充当地和水之间的中介（$M_{142}$）。

现在我们回到博罗罗人关于疾病起源的神话（$M_5$）上来。当把这个神话同关于 timbó 起源的那些神话加以比较时，它的各个细节就会充分显示其意义：

### $M_{143}$ 蒙杜鲁库人：渔毒的起源

从前有个印第安人，他打猎从未交过好运。他带回给妻子的只是 inhambu 鸟（参见 $M_{16}$和第 210 页），做的汤很难吃。一天，他偷听到妻子在埋怨，于是跑进森林，碰见一群卷尾猴（种名 *Cebus*）（由儿童变成）。他想先抓一只雌的，再抓一只雄的。他去抓它们的尾巴。可是，猴子一起向他扑来，把他杀了吃掉，只剩下一条腿。它们然后装成人形，把这腿作礼物送给那遗孀。然而，这寡妇没有听信来客的谎话：他们篮子里装着一块普通猎物的肉。她认出了这腿，但不露声色：她带小女孩逃了。

当猴子追她时，她先后遇见了一条毒蛇、一只蜘蛛和森林中的所有动物，但它们没有一个愿意帮助她。最后，一个蚂蚁叫她去找一个巫蛙（他名叫 Uk'uk，因为他在夜间叫着“uk'uk”）。后者以其身体给这两个逃亡者做了个掩体，并用弓箭杀死了猴子和其他想吃掉这两个不幸者的动物。

屠杀完后，蛙命令这女人去剥下死者的皮，加工保藏它们的肉，然后焚烧这些皮肤。这么多皮一起烧，这女人被浓烟完全熏黑了。蛙叫她到河里去洗，但告诫她脸朝溯流方向，不要回头往后看。

这女人照他的吩咐做了。她身上的污物把河水染黑了，产生

和 timbó 一样的效果。鱼升到水面，用尾巴拍打河水三次后便死去。一阵噪音惊动这女人四下张望，看看这声音来自何方。鱼立即起死回生，游走了。这时，蛙来收死鱼了。它发现什么也没有，就问这女人，她供认应受指责。蛙给她解释说，如果她听从他的指示，印第安人就不用到森林去艰苦地寻找 timbó。[27] 如果他们用女人沐浴洗下来的脏物毒鱼，鱼本来就会更容易地被杀死。（Murphy：1，第 112～113；Kruse：2，第 618 页；关于这最后一个版本，参见本书第 360 页注㊳）

### $M_{144}$ 瓦皮迪亚纳人：渔毒的起源

一个女人把她的孩子交给一头狐狸抚养。但是，因为这孩子吵得厉害，狐狸为了离开他，把他交给了一头雌貘。当这孩子长大后，貘就同他成婚。她马上就怀孕了，求丈夫用箭射，好把孩子从她身上弄出来。这男人照她的话做了。他发现，每当他把这孩子放在河里洗时，鱼就死掉。这孩子死后变成了 timbó-aiyaré，从中可以提取渔毒。（Wirth：1，第 260～261 页）

这个神话的一个远为详尽的版本源自另一个圭亚那部落。

### $M_{145}$ 阿雷库纳人：渔毒 aza 和 ineg 的起源

一个女人被孩子的吵闹激怒，一气之下把他给了狐狸。后者把他领回家，喂他，抚育他，但一头雌貘把他偷走了。这孩子成长着，身上满是扁虱，那是这貘的念珠。

---

㉗ 这个细节很重要，因为除了野生藤蔓植物之外，蒙杜鲁库人还利用在他们的种植园里生长的灌木。（Murphy：2，第 57～58 页；Frikel：2，第 12 页）托坎丁斯（第 122～123 页）已指出，蒙杜鲁库人栽培过 *Paullinia pinnata*。

当他长大成人时，这雌貘就把他当丈夫。她教他明白对貘来说一些动物和东西所具有的不同意义：毒蛇是火炉，而狗是毒蛇。……

结果这雌貘因为怀孕而让属于她公婆的种植园荒芜了。于是，她要他去拜访他的亲戚，但叫他保守他们结婚的秘密。这男孩受到欢迎，但家人感到惊讶，他怎么浑身都是扁虱。他力陈，这是因为他在树林中迷路的缘故。

翌晨，他们发现种植园已被毁坏，可以看到貘的踪迹。于是，他们决定杀死这貘。因此，这青年供认，她是他的妻子，她已怀孕。他们可以杀掉她，但要小心别伤着她的腹部，而只要伤及她的手臂、头或腿。他还要他母亲跟这些猎人一起去，以便一当貘死去，就从它身上取下孩子。

果然如这英雄曾预告的那样，这母亲发现，每当她给这孩子在河中洗澡时（按照她儿子的吩咐，偷偷地进行），总有许多鱼死去。因此，每当缺食物时，她就去洗这孩子。

可是，这英雄的亲戚（姊妹的丈夫们）对鱼的奇多感到诧异，于是派孩子去监视岳母。这样，他们发觉了这老妪的秘密。从此之后，洗澡和收集鱼就公开进行，人人相助。[28]

于是，食鱼鸟也知道：当在河里洗孩子时，就会有多得出奇的鱼。tuyuyu 鸟（*Mycteria mycteria*，一种朱鹭）要求这父亲替它们谋利来给这孩子洗澡，并建议不要在河里进行，而要到瀑布下的池塘里去洗，那里鱼更多。这父亲很害怕，抗议说："你会杀死我的孩子！"可是，这鸟坚持要求这样做，因此，由于厌倦战争，

---

㉘　这是这神话的实际措辞。科赫-格林贝格提议把提供神话的人的话："这老妪邀请全部亲戚都来收集鱼……"修改为："这老妪邀请……吃……"（K.G.：1，第71页注①）。我们没有理由要赞同他这样做。

这父亲、孩子和全家就跑去察看那池塘。

在那里，他们发现了那些已安排好聚集在现场的鸟，池塘里充满了鱼。父亲命令儿子潜入水下，但儿子害怕水深。父亲一定要他下水。这孩子愤怒至极，一头跳入水中，反复潜入水下。于是父亲对他说："够了，我的儿子！死鱼已经有许多了。现在回来吧！"可是，这孩子恼怒了，拒绝听从。死鱼开始堆集起来。最后，这游泳者到达池塘中央的一块岩石上，躺在那里，脸朝下，一声不吭。他冷了，因为当他潜入水中时，他怒火中烧，出了一身汗。当人和鸟忙于收集鱼时，他无声无息地死去了。实际上，事情发生在他有一次潜入水下时，克耶梅（Keiémé）——化成巨大蛇形的虹霓——用一支箭把他射伤。克耶梅是水鸟的祖父，他的地下居所的入口就位于进行这致死捕鱼的池塘的底部。

满腔怨恨的库勒文特（Kulewénte）（这是那父亲的名字）怪罪这些鸟，说它们对他儿子的死负有责任，要它们为之复仇。这些鸟轮流试图潜入池塘底，但都没有成功。接着地上的鸟和四足动物也来尝试，结果也都失败。

还剩三只鸟（一只鹮鸡，种名 *Grypturus*，两只潜水鸟，种名 *Colymbus*）留在后面，因为它们未向这父亲提过要求，对这孩子的死不负有责任。然而，它们同意干预这事。它们潜入池塘底，杀死了克耶梅。这些人和动物一起用一根藤蔓系在这妖怪的颈脖上，成功地把他拖上了岸。他们剥去他的皮，把肉体切成碎块分掉。每种动物依据所分得的那个部分的性质和颜色，得到了各自从此所特有的叫声、解剖学特征、毛皮或羽毛。

库勒文特把儿子的尸体放在一个篮子里，然后走掉了。祖母拿起这篮子，带着走了，边走边唱。血从篮子里渗出来，然后腐

败的肉一块块落下来，结果产生了 timbó，从中可以提取渔毒。骨头和性器官产生较弱的品种，尸体其余部分则产生较强的品种。祖母最后变成一只朱鹭，吃被人用做鱼饵的蚯蚓。（K. G.：1，第 68～76 页）

这里是又一个圭亚那人版本：

**$M_{146}$　阿拉瓦克人：渔毒的起源**

一个喜欢打鱼的老人一天带了儿子一起去到河边。凡是这少年游过的地方，鱼便死去。他就放心地吃鱼。

这父亲天天带这少年去河中沐浴。鱼终于识破他的诡计，遂决心打败他。它们决定杀死这孩子。它们不敢在水中攻击他，因此选择一根圆木作为杀人场所，那男孩在游泳后要在那里晒太阳。[29] 鱼在那里攻击了他，土魟使他受了致命伤。父亲带着儿子进了森林。当垂死的青年看到自己的血滴在地上时，告诉父亲说，在他的血浸渍的地方都会长出奇怪的植物，他预言，这些植物的根会替他的死复仇。（Brett，第 172 页）

一个小孩洗下的脏物产生渔毒的题材也见诸南瓜拉尼人的神话(Cadogan，第 81 页)。相反，图库纳人讲述过关于一个处女的故事($M_{146a}$)，她被一根 timbó 根授孕，生出了一个孩子，而只要他一浸入水中，鱼就死掉。看来，这是一种古老的图库纳人礼仪：为了确保打鱼的远征丰收回来，用 timbó 溶液洗妙龄少女。(Nim：13，第 91～92 页)

这些神话是复合性的，因此必须把它们分解成片段来各个解决，这里暂时搁置对 $M_{145}$ 的第三部分（羽毛、毛皮以及各种动物种的叫喊

---

[29] 像 $M_{145}$ 中的岩石一样，这里的树干也可同 $M_{142}$ 中的树干相比拟。

的起源）的分析。

我一开始先确定：尽管这神话构思不同，但还是和蒙杜鲁库人的timbó起源神话（$M_{143}$）属于同一组。这转换可通过一个奇怪的亚马逊人神话的中介来实现，而这神话也许发源于里奥内格罗河左岸：

### $M_{147}$ 亚马逊人：阿毛（Amao）的故事

从前有个名叫阿毛的处女。一条偶然进入她的阴户的鱼使她受孕，她后来生了个男孩。当这婴儿长到两个月时，一次她在捕捉小鱼的时候，他不巧跌在一块石头上。将近中午时，她来抱这孩子，但他已死去。

她整夜哭泣。翌晨，这孩子开始说话，解释说，这些动物通过恐吓杀死了他。如果她母亲想躲过它们的攻击，她就应当用烧树脂的烟熏它们，直到它们变成石头。

夜幕降落时，阿毛埋葬了儿子。半夜里，所有动物都变成了石头，除了巨蟒、土魟、野猪和貘，它们朝这孩子在那里死去的那个泉的方向跑去。

阿毛去到那里，杀了野猪和貘，把它们切割开，把所有的肉都扔入河中，除了每个动物的大腿而外，她把这些腿放在它们石化的岩石上。

接着，她用一个套索捕获巨蟒和土魟，它们正在河床上吃东西。她借助树脂使它们变成石头。

然后，她回到同胞中间教他们烧煮和文明的技艺。此后，她便消失了，谁也不知道她去了哪里。（Amorim，第289～290页）

孩子躺在河边石头上，被敌对动物（其中之一是巨蟒）杀死这个题材把上述神话同$M_{144}$—$M_{146}$这组神话连接了起来。它还通过烹饪的

题材同 $M_{143}$ 相关联，不过在这里烹饪又分为反烹饪（使东西像烹饪本身一样变黑）和真正烹饪（那时之前一直还不知道）。

一个简短的亚马逊人神话（$M_{148}$）甚至更接近于 $M_{143}$，它诉说，木妖库鲁皮拉（curupira）如何杀死一个猎人，去掉他的肝，然后乔装成被害者的模样，把这肝伪装成猎物带着去见受害者的妻子。这妻子产生疑心，带着儿子逃了。母子两人得到一只蛙的保护。这蛙用从它身上提取的树脂涂抹一棵树。库鲁皮拉爬这树时被粘住而死。（Barbosa Rodrigues，第 63～74 页）

给我们提供上述神话的著作者还描述了树栖癞蛤蟆 cunauaru（Schomburgk，第二卷，第 334～335 页，事实上是树蛙：*Hylavenulosa*）的奇怪习性："为了筑巢，这种两栖类动物采集 breu-branco（*Protium heptaphyllum*）树脂，制成一个漏斗顶的圆筒，它在里面产卵。水通过下部出口流入，保护卵。据认为，树脂取自癞蛤蟆自身，因此，它被叫做 cunauaru icica 即 cunauaru 树脂。它被用做解除头痛的熏剂。"（Barbosa Rodrigues，第 197 页注①）

这解释通过对一个神话（$M_{149}$）做评论的方式给出，而 $M_{149}$ 直接回复到盗鸟巢者神话组（$M_1$、$M_7$—$M_{12}$）。一个单身汉同他的姻姊妹有奸情。有点像男巫的丈夫捉住一只金刚鹦鹉的尾巴，把它放进一根中空树干里。然后，他叫妻子让情敌把这只鸟抓来，以便她能饲养它。这男人爬上这棵树，但被一个"坏东西"——一个鬼——逮住。他徒劳地求助于他的兄弟，结果变成了一只 cunauaru 癞蛤蟆。（Barbosa Rodrigues，第 196～197 页）

探究这条返回通道，尤其令人感兴趣。因为，有一个关于短暂人生的阿雷库纳人神话（$M_{149a}$），它的英雄不是偷鸟，而是偷蛙。正当这蛙在树梢上被捕捉时，它带着这男人一起游到一个岛上，把他丢弃在那里一棵树的脚下。这可怜男人无法离开这树，因为这岛太小，兀鹰

的粪便把他给遮掩住了。金星和月亮先后都拒绝帮助他。只有太阳答应帮忙，温暖他，洗他，给他衣服穿，还把一个女儿嫁给他。但是，这印第安人对她不忠，同兀鹰的一个女儿好上了。结果，他的青春和俊美都注定是短暂的。(K. G.：1，第 51～53 页)

然而，为了不加重阐释的负担，我在这里只讨论那悖论性的猎蛙人。他由于像 $M_9$ 中那个寻找金刚鹦鹉的男人那样听从腐败的甜蜜呼唤而丧失了永恒的青春。我浏览这组“蛙”神话，只有一个目的：确证有一个副烹饪系列存在，它的项包括树脂烟、烧煮过量脂肪产生的乌黑浓烟、人体的污物和 timbó。为了使这系列自身内部臻于完善，我们只要承认这样的可能性：$M_{143}$ 中的“蛙”是 cunauaru。在这个神话中，蛙杀死了通过射箭追逐母子俩的那些动物。这 cunauaru 向约一码远处喷射无味的苛性分泌素，它触及身体便引起水疱，使表层皮肤脱落（Chermont de Miranda，词条“Cunauaru”）。因此，它是树脂和毒的产生者。[30]

现在我们回到渔毒上来，瓦皮迪亚纳人神话($M_{144}$)非常简略地回溯了它的起源。尽管简短，或者说正因为简短，这个瓦皮迪亚纳人版本弥足珍贵。它提供了蒙杜鲁库人 timbó 起源神话（$M_{143}$）和另一个神话之间的中间阶段，关于后一个神话，我们已占有无数版本（蒙杜鲁

---

[30] “……这种动物被抓住时，让白色的汁液从耳孔中流出。在赶蚊子时，这汁液沾到了我的脸皮上，引起剧烈灼痛。翌晨，这些斑点变成黑色，几天后，整个皮肤剥落。”(Schomburgk，第二卷，第 335 页）德・戈杰（第 48，127～128 页）的功绩无疑在于看出，cunauaru 提出了一个问题。不过，他未能明白为何神秘的动物成为狩猎的主人，实际的动物用做为狩猎的法宝。这方面的原因牵涉土著对待毒物态度的整个问题。参见本书第 359 页及以后，412 页及以后各页。这可以得到进一步的证实，只要把 $M_{143}$ 同两个圭亚那人 cunauaru 神话（载 Roth：1，第 213～215 页）作比较，后者本身是 $M_{177}$ 的异本，后面（第 403 页）还要讨论有关的问题。

库人、特内特哈拉人、图帕里人、阿皮纳耶人、卡耶波人、克拉霍人、奥帕耶人、托巴人、塔卡纳人等等）。我指的是关于貘的情妇、尤其以貘做情人的女人的神话。她们的丈夫在发现了秘密之后杀死了貘并惩罚她，其手段为让她吃貘的阴茎，或者用这阴茎做工具，粗暴地捅入她的阴道来杀死她。

只有援引上述神话，才可能解释蒙杜鲁库人的渔毒起源神话。从它们各自的结论已可看出，它们是对称的。关于渔毒起源的神话把这毒看做为热衷于烹饪的一个女人身上蒙着的一层脏物的代表——几乎可以说是代用品，而不是看做为淫荡的代表（像貘的情妇那样）。如我们已看到的那样，$M_{143}$的女英雄因抱怨烹饪之苦而惹怒丈夫，不适当的烹饪造成她受污损。在“貘作为诱奸者”的循环中，通奸的女人之所以疏远丈夫，是因为性欲亢奋，而这动物能更好地满足她。她们的肮脏是道德上的，正如一个土著在提供神话时用葡萄牙土语所说：貘的情妇 semvergonha muitosuja（“无耻的、非常脏的”）。（Ribeiro：2，第 134 页）甚至今天，通俗法语也把这种女人叫 une saleté（脏物）。被貘填塞（通过口或阴道，视版本而异）的女人通过变成鱼进行报复。她们在有些神话（$M_{143}$）中是打鱼用的植物性手段，而在另一些神话中成为打鱼的动物性对象。

现在我们来详细考察这两种类型神话。它们严格地相互对应。$M_{143}$中的丈夫是个穷猎人。貘的情妇是穷厨娘，她们不管孩子。“貘作为诱奸者”的神话的蒙杜鲁库人版本（$M_{150}$）中，女英雄急匆匆地回到情人那里，以致忘了给婴孩喂奶。这孩子便变成一只鸟，飞走了。[31]

同时，$M_{143}$中有一个插段说，愤怒的丈夫遇到一群猴子，便爬上一棵树想抓住一头雌猴的尾巴，后者吼道：“放开！它要抽你！”他又借此去抓一头雄猴的尾巴，后者把尾巴卷起来刺他的鼻子。这个插段只有参照貘诱奸者才能理解：女人在沐浴时（蒙杜鲁库人、卡耶波人；

阿皮纳耶人带转换：貘→鳄鱼）在树脚下（克拉霍人）遇见这貘，或把它从树梢上叫下来［图帕里人（Tupari）］，并且许多版本都强调它的巨大阴茎。为了证明这解释是合理的，我们只要考虑 $M_{143}$ 中的猴子所属的物种。按照这个神话，它们是卷尾猴，葡萄牙语为 macaco prego（钉猴）：这个名字的命意在于这种动物的阴茎几乎始终处于勃起状态，而其顶端平如钉头。就下流而言，卷尾猴同貘处于同等水平，这为土著的解释所证实。图帕里人甚至在洗澡时也不除去他们那裹得特别紧的阴茎包衣，而他们把裸体洗澡连阴茎也暴露的文明人比做“貘和猴子”（Caspar：1，第 209 页）。

杀死这貘的男人让女人和孩子吃貘的肉，或者他们用阴茎惩罚有罪的女人（$M_{150}$—$M_{155}$）。杀死这丈夫的猴子割下他的腿，作为猎物送给他的妻子（$M_{143}$）；并且，似乎是为了更清楚地突显真正的意义，这隐喻性的换位还以另外三个换位为前导：雌猴的尾巴被人抓住，而这尾巴容易抽打人；雄猴子遭受同样的对待，通过穿刺猎人的鼻子来报复……在“貘作为诱奸者”的循环中，女人所以同男人分离，或者因为她们在水中变成鱼（$M_{150}$、$M_{151}$、$M_{153}$、$M_{154}$），或者因为她们到很远地方开辟一个新村（$M_{155}$、$M_{156}$）。在蒙杜鲁库人的 timbó 起源神话（$M_{143}$）里，她们采取飞行作为达到同猴子和其他追逐她们的森林动物从地面上分离的方式。$M_{143}$ 中的女人几乎成为杀鱼的 timbó；但由于她自己的过失，她又回复到成为女人，而其功能仅仅是捡起不是她杀死的鱼。貘的女主人想成为鱼，但一旦她们被男人抓住，她们就又变回成女人。

无怪乎一个 timbó 起源神话应当建基于一个鱼起源神话的反转。

---

㉛ 试比较 $M_5$：

$M_{150}$：女人变成鱼：母亲（水）/孩子（天）
$M_5$：鱼“变”成女人：母亲（水）/孩子（地）。

还可记得：在 $M_2$ 中，贝托戈戈妻子的诱奸者是属于貘氏族的一个男人。

鱼是一种食物，当它们被 timbó 抓住时，它们就成为特别丰饶的一种食物。[32] 就 timbó 本身而言，一个蒙杜鲁库人神话明确地规定它位于包含一切食用产品的语义域的边际：它是获取食物的手段，但本身不是食物：

### $M_{157}$　蒙杜鲁库人：农业的起源

从前，既没有种植园，也没有栽培植物。

一个老妪被她的小侄子纠缠不休。他饥饿不堪，向她讨当时还不存在的农产品。

她开垦，焚烧了一片树林，告诉所有男人在那里种上玉米、甜马铃薯、甘蔗、香蕉、甜薯、cara macaxeira、甜瓜、腰果、印加荚果、菜豆……她解释了，每种植物该在什么时候收获，怎么烹饪，如何调味。

不过，她还说明了，timbó（渔毒）是毒的，不可以吃。男人应把它拔出来，放在水中磨，邀大家都来共享死鱼，它们和 timbó 不同，是可以吃的。

她把自己埋在种植园里，从她身体上长出了所有这些植物…… [Murphy：1，第 91 页；同一个神话还有一个有重要差异的版本，载 Kruse：2，第 619～621 页，和 3，第 919～920 页，我将以另一种背景加以讨论（第 2 卷）]

所以，渔毒被纳入到植物性食物的范畴内，尽管人们可能称之为不可食用的食物。奥帕耶人那里也有关于人同貘结婚的神话的两个异

[32] “这种打鱼技术非常有效。我妻子和我参加过一次这种捕鱼活动……有来自四个不同村子的一百多个人参与，大约杀了两吨鱼”（Murphy：2，第 59 页）。

本；它们特别令人感兴趣，因为它们提供比其他神话远为直接的同食物和植物题材的联系，还因为各自伙伴的性别从一个异本到另一个异本发生反转。

一个异本($M_{158}$)里，问题是一个青年娶了一个貘女人有了一个女儿(因此，这版本酷似 $M_{144}$ 即瓦皮迪亚纳人版本)。他回到同胞中间生活，向他们说明，多亏了貘，他们才像他一样地能享用大量食物(这使人想起圭亚那人神话 $M_{114}$—$M_{116}$，在那里貘是生命树的主人)。然而，女人们都是谨小慎微的园艺匠，不能容忍貘的存在，它们使种植园荒芜，还弄脏了道路(在塔卡纳人版本中，男人对食物极其挑剔；参见 Hissink-Hahn，第 297 页)。这男人和他的貘家属为此而沮丧，失踪了。人类于是永远失去了丰裕的食品。(Ribeiro：2，第 128～129 页)

第二个异本（$M_{159}$）描绘了，有一个时期里，男人专干狩猎，把农活留给女人。然而，有一个印第安女人不管园子，也冷漠地拒绝丈夫的求爱。他于是注意她的行动，发现种植园中间有一个满是粪便的貘窝。这女人每天到那里与情人幽会。然而，她似乎更热心于以烹饪取乐，胜过以抚爱取乐。在姻兄弟帮助下，这丈夫杀死了貘。这女人成功地保留下了阴茎，以便独处时用它取乐。她在这样做时被人发现了，人们在她洗澡时烧了茅舍，这阴茎被彻底烧毁。这女人抑郁而死。(上引书，第 133～135 页)

因此，第一个版本以拒绝食物告终；第二个版本以性的拒绝告终。现在我们更仔细地考察一下这个食物的方面，以那些在这方面表现最明显的版本为对象。

瓦皮迪亚纳人和阿雷库纳人关于渔毒起源的神话，描述了人如何获得一种植物性但不可食用的（尽管归类为食物）物质。

第一个奥帕耶人版本叙述了，人如何被拒绝得到大量最适合食用

的植物性食物。

关于鱼起源的那些神话描述了人如何获得一种可食用的动物性食物，而这种食物本身是一种不可食用的植物性食物（timbó）的一种功能，后者确保了前者的丰足。

那么，我们怎么来限定蒙杜鲁库人关于 timbó 起源的神话呢？Timbó 不是被取消，而是被留下；拒绝所及的系关涉极端形式的毒物：女人的污物。它又因其某些特征而区别于 timbó：它来源上是动物性的，因为它来自人体；同时它的成因是文化上的，因为这污物是一个女人因其作为厨娘的功能而获得的。

因此，从食物的观点来看，我刚才作了比较的那些神话可以按四组对立概念加以分类：

| | $M_{144}$、$M_{145}$ timbó 的起源 | $M_{158}$ 丰足食物的丧失 | $M_{143}$ 丰足 timbó 的丧失 | $M_{150}$ 等鱼的起源 |
|---|---|---|---|---|
| 可食用的/不可食用的 | − | + | − | + |
| 动物性/植物性 | − | − | + | + |
| 文化的/自然的 | − | − | + | − |
| 获得的/拒绝的 | + | − | − | + |

除了这个食物性方面之外，这一切神话还呈现出性的方面。像全世界的情形一样，南美洲语言也证明了这样的事实：这两个方面密切相关联。图帕里人用来表达交媾的话的字面意思是“吃阴道”（kümäka），“吃阴茎”（ang ka）。（Caspar：1，第 233～234 页）蒙杜鲁库人也是这样。（Strömer，第 133 页）巴西南部的卡因冈人方言有一个动词，其意思兼指“交媾”和“吃”；在有些语境下，为了避免歧义，则可能不得不

用“用阴茎”加以修饰。（Henry，第 146 页）一个卡希博人神话（$M_{160}$）讲述了，人在被创造出来的同时就要求食物；于是太阳教他们如何播种或种植玉米、香蕉树和其他可食用植物。然后人问他们的阴茎：“你喜欢吃什么？”阴茎回答说：“女人的性器官。”（Métraux：7：第 12～13 页）

然而，值得指出，在刚才讨论的那些神话中，性代码只是在指称男性时才是明显的：貘的阴茎被明确提到，并被详尽描写。当关涉女性时，性代码便变成潜伏的，掩藏在食物代码的下面：捕鱼的手段（timbó）和捕鱼的对象（鱼）被获得；丰足的食物或丰足的毒物丧失……

为了理解两种代码间对等性的这种缺失，我们必须考虑到一个种族志事实。巴西印第安人在性生活中对女人身体的气味特别敏感。图帕里人相信，一个老年女人的阴道气味会引起男性伙伴患周期性偏头痛，只有年轻女人的阴道气味才不会带来有害后果。（Caspar：1，第 210 页）乌拉布造物主梅尔（Mair）看到一只充满蛆的烂果子就大声说：“那会成为一个漂亮女人！”这果子立刻就变成一个女人。（Huxley，第 190 页）在一个塔卡纳人神话中，花豹在闻到一个印第安女人阴户的气味之后，决定不强奸她，他觉得那像是爬满蛆的肉发出的恶臭。（Hissink-Hahn，第 284～285 页）前面已引过的一个蒙杜鲁库人神话（$M_{58}$）说，在那些动物给最早的女人造了阴道之后，犰狳用一只烂坚果摩擦每个阴道，使它们带上特有的气味。[33]（Murphy：1，第 79 页）

因此，我们又遇到恶臭和腐烂，不过这一次它们以解剖学代码表现，我们前面已经确定，恶臭和腐烂的内涵为同文化相对立的自然。无论在哪里，女人都代表自然，甚至在母系制的、从母居的博罗罗人那里也是如此，在那里，男人的房舍严禁女人入内，它用做宗教活动的圣所，包括向活人展示亡魂社会景象的宗教活动。正像处于自然状态时人食用腐烂的、因此不可食用的木头一样，也正像渔毒……它

本身也属于不可食用的食物——可能等当于小儿的脏物（如果这小儿是人和动物即自然直接结合的产物）或者女人的脏物（如果后者产生于烹饪，即作为女人和文化直接结合的产物）一样，恶臭也是女性的自然表现（采取不可食用的形式），而其另一种自然表现（乳汁）则提供了可食用的方面。因此，阴道气味是哺乳功能的对应物：这气味是在先的，从而提供了逆反的形象，并且可能有充分理由得到保护，因为它在时间上占先。这样，解剖学和生理学的代码重构了一种逻辑图式，而我们最初用食物的代码表现这图式，按照它，负子袋鼠等价于人在引入农业前食用的腐烂东西，因而可能成为农业的起源（本书第 244 页）。[34]但是，问题在于这时是处女负子袋鼠。实际上，女人正是成为了母亲之后，才可同哺乳负子袋鼠相比拟。当她开始过性生活时，她就成为邪恶的了。

博罗罗人疾病起源神话（$M_5$）隐含地肯定了这一切。我们已经看到，贪吃鱼的死亡引入者年轻女英雄可以从负子袋鼠转变成人，而其属性可通过推广到极限加以改变（第 255 页）。就此而言，她强化了她的已死去的外祖母，后者向外孙放屁，从而履行臭鼬的功能。（参见本书第 185 页）这后一种同化从阿萨雷神话（$M_{124}$），也从它和盗鸟巢者神话（$M_1$）（后者和 $M_5$ 属于同一个组）所成的对称性得到间接证实。放屁杀人的臭鼬也出现在托巴人和马塔科人神话之中。（Métraux：5，第128～129 页；3，第 22～23 页）这种臭鼬在奥帕耶人神话（$M_{75}$）中成为死亡

---

㉝ 无疑，由于同样的理由，一个瓦劳人神话让臭鸟 bunia（参见本书第 247 及以后各页）去留心改造最早女人的阴道。（Roth：1，第 131 页）相反，造物主马库纳马在尝原先无味的 inaja 棕榈（*Maximiliana regia*）的果子的味道时，用这些果子擦他的阴茎。（K. G.：1，第 33 及以后各页）

㉞ 可以注意到，在星女神话（$M_{89}$）的各个克拉霍人版本中，星女被强奸和弄脏，而她用唾沫或类似 timbó 的制剂树皮浸液毒害有罪的姻兄弟。

的起源。

我们已经证明了 $M_1$ 中和 $M_{124}$ 中的提供帮助的动物之间的对应关系。这里我们指出了，在每个神话中，最后都还有第四个人物活下来，而他再也不是个简单动物，而是个长辈：$M_1$ 中的是外祖母，她的行为是积极的，把一根魔杖给英雄；$M_{124}$ 中的是叔叔，他的行为是消极的，用有毒流体杀死鳄鱼，因为这叔叔是个臭鼬。因此，我们看到从一个神话到另一个神话时发生了一个转换：

(1)$^{(M_1)}$提供帮助的外祖母（人）→$^{(M_{124})}$提供帮助的叔叔（动物＝臭鼬）

此外，我们同样证明了，$M_1$ 和 $M_5$ 是对称的，同样，也不奇怪，借助 $M_{124}$ 现在可以证明下述转换：

(2)$^{(M_1)}$提供帮助的外祖母（人）→$^{(M_5)}$敌对的外祖母（人≡臭鼬）

指出了这一点，就可以明白，这疾病起源神话在其两个相继插段中说明了，一个女人为了不作为母亲行事，可以设想采取两种方式。一种是肉体的，如果是一个祖母，即一个超过育龄的女人的话；一种是道德，如果是一个已做母亲的年轻女人的话，她因贪吃而置婴孩于不顾。一者是以换喻方式用其唾沫（身体的组成部分）杀害人；另一者未能够利用她以隐喻方式排放的疾病来倾吐出摄入的食物。这两种解决不管差别如何，都仅仅关涉同一个论证：撤除女性的母性，保留恶臭。

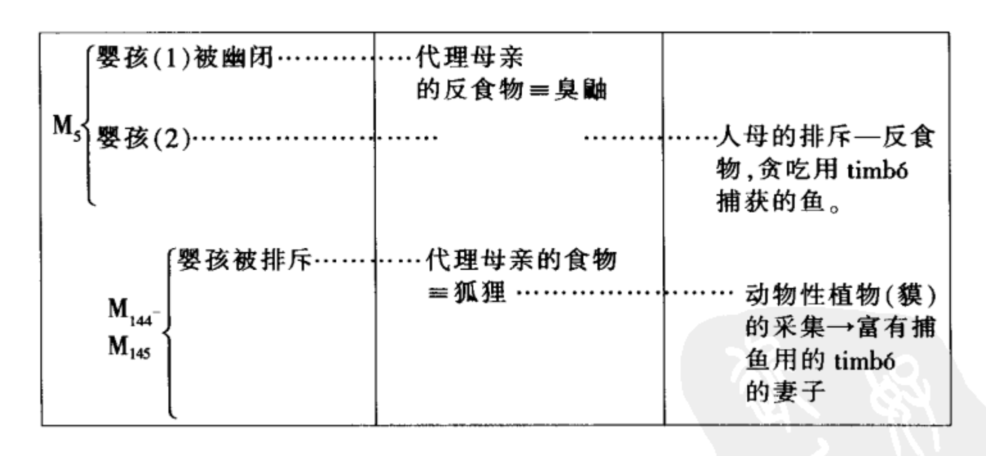
上面只是用一种新的方式来施行"负子袋鼠证明"。我们现在再从其他一些方面来考察阿雷库纳人神话。由于别的原因，我们的考察迄此始终围绕同一点，或者略微偏离一些。

我们一开始从另外提出的一个细节着手，这样，我们可以按不同于

前面的方式来组建“貘诱奸者”神话组。毋庸赘言，这组神话值得加以专门研究，不过这里我们仅仅满足于勾勒其轮廓。[35]

当$M_{145}$中的印第安人决定杀死使他们的种植园荒芜的雌貘时，那英雄——这貘正是他的孕妻——严正地恳求他们说：“如果你们想杀死这貘，那么就用箭射它的腋窝，不要射腹部……你们可以射杀它，但不要射腹部！你们可以瞄准头部或脚爪，但不要瞄准腹部。”(K. G. :1，第70页)这里列举可以瞄准射箭的身体各种部分，并指出但有一个显著例外。这种企图使我们立刻想起一个博罗罗人神话中的一个类似段落，这个神话在本书开头部分已作过扼述($M_2$，第66～68页)，并且我还曾提请读者注意它的重要意义（本书第276～277页）。为了向一个强奸他妻子

[35] 例如，为了阐明$M_{144}$—$M_{145}$的“狐狸”的语义功能，就必须建构一个神话组，它尽管表面上看起来很简单，但以配合的方式利用了相当多的对立：幽闭/排斥；食物/反食物；人/动物；生母/养母；乳娘/女魔；母亲/妻子；臭鼬/狐狸；timbó/鱼：




此后，就应当追踪从亚马逊（参见$M_{109c}$，它系关于一头雌负子袋鼠）到这个大陆的南端“雌狐”的各种转换。在雅马纳人（Yamana）那里，孪生儿——通过把一个因吵闹不休被遗弃的孩子分成两个部分而产生——的养母雌狐打算吃掉他们；土著对这种态度的解释是，狐狸喜欢吃尸肉。（Gusinde，第二卷，第1141～1143页）

的印第安人报复，贝托戈戈用几支箭瞄准他喊道："我将伤你的肩膀，但不会让你死！我将伤你的手臂，但不会让你死！我将伤你髋部，但不会让你死！我将伤你的臀部，但不会让你死！我将伤你的腿部，但不会让你死！我将伤你的脸部，但不会让你死！我将伤你的肋部——你就死吧"（Colb.：第202～203页）[㊱]，还可以记得，这受害者是个属于貘氏族的男人，因此，他也是"一个貘诱奸者"。我在把 $M_2$（一个关于地上的、有益的水的起源的神话）同关于贝普科罗罗蒂的卡耶波人神话（$M_{125}$）关联起来加以对比时，也利用过这个论据。$M_{125}$ 系关于天上的、邪恶的水的起源，在那里，既是动物又是猎物的貘被杀害、剥皮和切碎，这种粗暴干脆的做法同 $M_2$ 中貘男人遭受的长时间折磨适成对比。阿雷库纳人神话完善并丰富了这种对比，因为它包含一个这种类型插段，且像博罗罗人神话一样也描绘了一个貘诱奸者（但是雌的而不是雄的；是动物而不是人）。因此，在 $M_{125}$ 中，貘（保留其动物性，且为了便于同 $M_2$ 和 $M_{145}$ 作比较，可以说经受了一次同一的即与自身同一的转换）是粗拙谋杀的受害者；而在 $M_2$ 和 $M_{145}$（它们相互构成双重对比：雌/雄，人/兽）中，貘是精心实施的谋杀的受害者，但出于迥异的目的：或者要在杀死它之前先伤害其身体的每个部分（$M_2$），或者（$M_{145}$）在伤及一个特定部位（腹部，那里婴儿有性命被害之虞）之前先杀死它。

---

㊱　科赫-格林贝格（1，第270页及以后）已就其他神话强调了这种叙述手段的主题价值。探究一下，他作为例子援引的那些神话和我们按同一关系加以比较的各个神话是否也构成一个组，是很有意思的。此外，在科尔巴齐尼［2，第（25）页注②］那里也有几个应用这种叙述手段的例子。

$M_{125}$（貘→貘）$=f$（粗拙的谋杀）

$M_2$（貘→人）$=f$（精心实施的谋杀：伤害＞杀死）

$M_{145}$（人→貘）$=f$（精心实施的谋杀：杀死＞伤害）

为了证明这个方程组是合理的，我们只要阐明，$M_2$ 中属于貘氏族中的那个男人可以还原为由一个人承担的“貘功能”，而 $M_{145}$ 中的貘女人可以还原为由一个动物承担的“人功能”（母亲和妻子）。

现在我们继续讨论 $M_{145}$（阿雷库纳人版本）和 $M_{144}$（瓦皮迪亚纳人版本）的第二个方面：为什么渔毒的起源同貘作为诱奸者的题材相联系？因为我打算表明，它们之间的联系预设了一种关于植物性毒物在创造物系统中的地位的非常特别的观点，所以，我先来引入一个新神话：箭毒起源神话，这种毒物用于狩猎而不是打鱼。它来源于生活在特隆贝塔斯河和卡舒罗河中游流域的一个操卡里布语的小部落。

**$M_{161}$　卡丘耶纳人（Kachuyana）：箭毒的起源**

从前有个年轻的单身汉，住在一所孤独的茅舍里，远离部落的同胞。有一次，他打猎特别成功。回家后，他把所有猎物都烧煮吃掉了，只剩下一只雌吼猴（种名 *Alouatta*），他整夜熏她，然后他上床睡了，

翌晨醒来，他决定动身打猎前吃这吼猴。他看到这尸体毛发已烧尽，于是心绪剧变，继而变得愤怒：“这雌猴让我怎么啦？我饿了，却不能吃她！”他仍让它熏着，出去打猎了。

晚上，他吃白天杀死的猎物。他说：“明天我要吃这雌猴……”但是第二天，又出现同样情景；他只得看这雌猴一眼，于是吃她

的食欲顿消。她看上去那么丰满，那么漂亮。他最后又看了一眼后叹息着说："她能变成我的妻子就好了！"

当他打猎回来时，饭已做好——肉、汤、烙饼……翌日当他打鱼回来时，情形又是一样。这印第安人大惑不解，环顾四周，最后发现一个迷人的女人躺在他的吊床上；她告诉他，她就是他希望做妻子的那个雌猴。

度过蜜月之后，这男人带这女人到村里，把她介绍给亲属。然后又由这女人把丈夫介绍给她的同胞——一个猴子家族，它们的茅舍在树梢上。这女人帮助这男人爬上茅舍；翌晨她同其他猴子一起出去。她和它们都再也没有回来。这男人失去帮助爬不下来，被困在树梢上。

一天早晨，兀鹰王恰巧经过。他问了这男人，后者叙述了自己的遭遇，解释了自己的困难处境。这兀鹰说："等一会儿"，一边强自打喷嚏。他鼻子里淌出了（鼻）涕，一直拖到地上，变成一枝藤蔓。然而，这藤蔓非常柔弱，所以这人说它可能会被压断。于是，兀鹰唤来了角鹰（葡萄牙语 gavião-real），后者也打喷嚏，其涕流形成一根较强的藤蔓，这英雄于是就能顺着它滑下来。（参见 $M_{116}$—$M_{117}$）角鹰在离开前还教他怎样报复。他应当割下称为"角鹰之箭"的藤本植物，按它的指示制备。在乞求保护人保佑如仪之后，他出去猎吼猴了。

这男人按照角鹰的吩咐行事。吼猴全被杀尽，只有一头小的幸免，今天的猴就是它的后裔。（Frikel：1，第 267～269 页）

关于这个神话有许多话要说。卡丘耶纳人打猎用的毒物（以前也许用做战争武器）是从一种藤本植物提取的。它的制备要求长时期戒绝同女性身体的任何形式接触，由于这个缘故，年轻单身汉常常被托

付这个任务。土著相信，角鹰是另一个世界中最强有力的巫师。[37] 最后，尽管这毒物今天主要用于猎蜘蛛猴（它们的肉被认为比较好吃，在仪式上食用），但土著用由长须吼猴硬毛做的刷子把这毒物敷在箭上。（Frikel：1，第269～274页）这种猴似乎具有毒和腐败两方面的特征。像其他种猴一样，吼猴通常也被毒箭猎获。不过，“甚至身受重伤，bugio（=guariba）也仍待在树上，用尾巴悬吊着，身体在空中晃来晃去。据说这种状况能保持好几天，直到身体已经半烂才落到地上”（Ihering，第33卷，第261页）。可见，吼猴由于中毒而腐烂，而热依人神话中的负子袋鼠则相反，无论腐烂还是弄脏，都本身成为毒物。即使如此，我还是打算只研讨这个复杂问题的少数几个方面，以便我们不迷失目标，即弄清楚关于植物性毒物之起源的那些神话的共同特征。

第一个特征一目了然：毒总是产生于一种身体污物：女人污物（$M_{143}$）、婴儿污染（$M_{144}$—$M_{146}$）和鼻涕（$M_{161}$，在那里，鸟庇护者打喷嚏流出的鼻涕产生了两种藤本植物，尽管应当明白，没有迹象表明，毒物也产生于同一来源）。并且，在各主要神话中，这脏物是假设性的：它是过度的烹饪活动的结果（$M_{143}$）；它属于一个孩子所有，而这孩子是双重地“自然的”（非婚生的，一个野兽的儿子：$M_{145}$）；或者属于一只鸟所有，这鸟是鱼的主人，其黏液被说成（用另一只产生的黏液相对比）特别多（$M_{161}$）。

最重要的一点是，为了最终达到毒物，这些神话似乎全都必须通过一种狭道，其狭窄之甚大大减小了自然和文化之间、兽性和人性之

[37] 苏里南的土著为了解释兀鹰在他们神话中占据的地位，说“在这另一个世界里有着关于这种鸟的一整门科学”（Van Coll，第482页）。巴西并没有真正的鹰（Aquila），那里用gavião-real这名词通常指称四种角鹰之一种，即*Spizaetus*属（亦称gavião pega-macaco）的两个种，以及*Morphnus guianensis*和*Thrasaetus harpyia*，它们的翼跨距大到2米（Ihering，词条“Harpia”）。

间的隔阂。

蒙杜鲁库女人（$M_{143}$）接受一只蛙的庇护，当它的厨娘——即充当一种文化的动因。阿雷库纳人英雄（$M_{145}$）听任一头雌貘勾引；卡丘耶纳人英雄（$M_{161}$）听任雌猴勾引。在这些场合，自然总是模仿文化世界，但按相反方向。蛙所要求的那种烹饪同人类的烹饪方法相反，因为蛙命令女英雄把猎物的皮剥掉，把肉放在烤肉架上，把皮放在火中烧；这违背常识，因为通常猎物都连皮放在木柴烧的文火上煮。[38] 在阿雷库纳人神话中，混乱的状态甚至更加严重：雌貘用扁虱代替珍珠盖在她儿子的身上："她用它们围住他的颈脖、腿、耳、睾丸、腋窝和全身"（K. G.：1，第 69 页），在她看来，毒蛇是一块可以在上面烤木薯饼的板，狗是一条毒蛇……卡丘耶纳人英雄被一头雌猴的熏过的尸体的人貌缠住。

因此，先说在这些神话中，自然和兽性被反转而成为文化和人性，是不够的。自然和文化、兽性和人性在那里变得相互渗透。从一个领域到另一个领域可以毫无阻碍地自由通行：两者之间不是有一道鸿沟，而是非常密切地相互联系，以致属于一个领域的任何一个项都立即就引出另一个领域中的一个相关项，而这两个项能够相互标示。

很可能是某种毒物概念激发人洞见自然和文化之间的相互穿透性，它在 $M_{161}$ 的饥饿英雄的行为中得到诗意的表达：他无法令自己吃猎物，因为其外貌使他联想起他所向往的迷人妻子的姿色。毒物引起了自然和文化间的某种短路。它是一种自然物质，而它本身被引入打猎或打鱼这类文化活动之中，使之极端地简单化。毒胜过人和他所发明的一切其他技术手段；它放大了人的行动，预示这种行动的后果；

[38] 在克鲁泽 2 中，$M_{143}$ 缺失这个插段，在那里，所有的项全部向人类方向移动：猴是变态的儿童；蛙是呈人形的巫师，它以其特征性的叫喊暴露自己的真正本性。

它的作用更为迅速，也更为有效。所以，我们切勿感到奇怪，倘若土著思维把毒物看做自然对文化的入侵的话。前者暂时地侵入后者：在短时间里有一种结合的运作展开，以致无法分辨两者各自所起的作用。

如果说我已正确地解释了土著的哲学，那么，毒物的应用表现着直接由一种自然性质产生的一种文化行为。在印第安人所考察的问题中，毒物因此规定了自然和文化之间的同构之处，作为它们相互渗透的产物。

可见，这种直接体现在文化过程之中，但偏转其进程的自然实体是**诱奸者**在被专就其本身加以描述时的形象。这诱奸者是就行为而言被剥夺掉社会地位的一种存在物——不然的话，他本来就不会专门是诱奸者——仅仅按照其自然秉性、形体优美和性能力行事，以便扰乱婚姻社会秩序。因此，他也代表自然对文化核心的粗暴入侵。果然如此的话，我们就能理解渔毒如何能成为一个貘诱奸者的或至少一个雌貘诱奸者的儿子。因为，主要是父系制社会拒绝承认，一个男人之诱奸一个女人等价于一个女人之诱奸一个男人。如果自然和文化之间的对立对应于雌和雄之间的对立（全世界的情形事实上都是如此，我们这里关心的那些群体无疑也是这样），那么，一个女人之被一个雄性动物诱奸便必然按照下述方程导致一个自然产物：

（1）自然＋自然＝自然

而且，因此，被一头貘诱奸的女人变成鱼，而一个男人之被一个雌动物诱奸可以表达为：

（2）文化＋自然＝（自然≡文化），

其产物为渔毒：一个特别含糊的合成物，阿雷库纳人神话（$M_{145}$）把他说成是小孩、明显是男的，但他的睾丸未臻成熟，只产生一种弱的毒物。不过，第一种运作未把女人变为任何动物，因此可以明白，这两种运作属于同一组。作为鱼，她们重建了同 timbó 的互补性关系。她们

是它的作用对象。[39]

打鱼的技巧也遵从这种神话互补性，因为男人和女人有不同的功能。男人起主动作用，制备和操持 timbó，同活鱼接触。女人起被动作用；她们聚集在下游不远处，等待死鱼顺流漂浮下来，只是把它们捡拾起来。[40] 这就是说：

| | 神话层面 | | 经验层面 |
|---|---|---|---|
| (1) | $(M_{143})$ | $(M_{145})$ | |
| | $\frac{\text{女人}}{\text{鱼}}$ : | | $\frac{\text{男孩}}{\text{timbó}} :: \frac{\text{男人}}{\text{timbó}} : \frac{\text{女人}}{\text{鱼}}$ |

这个交错配列产生于这样的事实：在神话层面上，女人之转换成鱼是一种积极的实现，男孩之转换成 timbó 则是被动的承受；而在经验层面上，男人起着积极的作用，女人则起被动作用。

$M_{143}$ 的蒙杜鲁库人女英雄所犯的错误证明了这一点。如果她目光牢牢地盯住溯流方向，以致无法看到身边还活着的鱼，换言之，如果她遵从支配两性打鱼地点分配的原则的话，她本来就会保留住她那宝贵的生理毒性。她因为顺流看去，目睹鱼死而违反这条原则；处在上游活鱼之中的男人可以顺流看去，而女人只能沿溯流方向看死鱼顺流向

[39] 渔毒是貘的孩子这个事实说明了关于这种动物的习性的一种特别信念：“当貘发现一个鱼充沛的池塘时，它就朝水中解大便。然后它潜入水中，用脚拍打粪便；鱼被气味吸引过来觅食，被麻醉而浮于水面，遂被貘吃掉。克雷奥尔人（Creole）识破这种计谋，就守候在池塘边，获取它留下的鱼。”有人解释说（Pitou，第二卷，第 44 页）：“它的粪便同马粪相像，作为鱼的麻醉剂，鱼特别喜欢吃它。”这是由于误解一个神话而歪曲的一个惊人事例。

[40] 例如，参见一个蒙杜鲁库人神话的下述插段：“佩里苏亚特（Perisuát）在旅程第五天遇见在一条小河里用 timbó 打鱼的一对花豹夫妇。丈夫在上游下毒物，女的在下游远处捉鱼。”（Murphy：1，第 99 页。亦参见 Krouse：2，第 644～645 页）

她们漂浮而来。对男人特权的这种侵占带来三重结果：毒物从动物变成植物性；从文化的变成自然的；从作为女性所有物变成作为男性所有物。

还可注意到，由于在阿雷库纳人神话（$M_{145}$）中男人和女人以及上游和下游这两个对立得到加强（在那里，两个对立项不是男人和女人，而是人和食鱼鸟），所以，方程

**经验层面**

(2)　　　（男人：女人∷上游：下游）

仍然成立。在 $M_{145}$ 中，食鱼鸟之和人的关系一如打鱼中女人之和男人的关系；另一个圭亚那人神话描述水鸟如下："凡今天生活在污浊池塘沿岸、在泥土之中的鸟都食鱼和腐败的肉。"（K. G.：1，第 262 页）tuyuyu 鸟（大型涉水鸟，*Mycteria* 属的亚马逊名字，再往南也叫 jabiru 和 jabwu）作为水鸟的使者在 $M_{145}$ 中起着决定性的作用，对一个物种拟人化，这物种的成员在洪水过后成千上万地飞下地面袭击搁浅的鱼，把它们吃掉，而这些鱼数量极多，据以为若没有这些鸟，大气就会全被有机物的腐败毒化。（Ihering，第 XXXVI 卷，第 208～209 页）因此，等待鱼死去以便吃它们的鸟转换成为在打鱼远征中等待鱼死（被男人设法杀死）以便捡拾它们的女人。诉述鸟要求捕鱼应在深水中进行的插段可以用下列转换解释：

(3)（男人/女人）：（上游/下游）∷（人/鸟）：（河/瀑布脚下池塘）

这个方程很重要，因为它证明了这样的事实：$M_{145}$ 中起源于人的 timbó 所以失去，其原因和 $M_{143}$ 中相同。在这里，拥有 timbó 的女人所以失去其能力，是因为她自己错误地置自身于男性的地位。在那里，拥有 timbó 的儿童所以死去，是因为他由于鸟（乃由女渔夫转换而成）的过失而占据低的位置（在瀑布脚下），而这低位置是和下游也即女性地位相一致的。这两个神话所共有的一种图式的这种反转还伴以它们

各自结论的反转：特异 timbó 失去（$M_{143}$），寻常 timbó 产生（$M_{145}$）。

现在我们回到毒物所提出的那些问题上来。阿雷库纳人神话把毒物的起源归因于虹霓的介入，我已提出这样的见解（第 323 及以后各页）：博罗罗人的疾病起源神话（$M_5$）的女英雄（她大吃用 timbó 捕获的鱼）和虹霓之间可能存在一种联系。这个博罗罗人女英雄是疾病之母，我已表明，在整个赤道美洲，疾病、至少流行病一般都被归因于虹霓。现在我们来更详尽地分析这种观念。

和老龄、事故与战争不同，流行病造成人口网出现巨大缺口。这个特点是流行病和渔毒所共有的。如我们已看到的那样，渔毒给河中动植物所带来的浩劫，其程度是能用别种手段得到的后果所无法比的。疾病和渔毒之间的这种联系并非纯属臆测，因为它构成了一个圭亚那神话的题材。

**$M_{162}$　卡里布人："疾病和渔毒的起源"**

在远古时代，人不知道疾病、苦难和死亡。也没有争吵，人人幸福。林中的妖精那时和人一起生活。

一天，一个妖精装成一个哺乳婴孩的女人，走访印第安人。后者给她吃滚烫的、加浓重佐料的炖煮菜肴，以致这超自然女人口燥得"揪心"。她马上讨水喝，但存心不良的女主人声称她一点水也没有。因此，这妖精跑到河里去解渴，把婴孩留在茅舍里。她一走，一个恶女人马上就把这婴儿扔进正在火炉上煮沸的罐中。

妖精回到茅舍后，到处寻找她的婴孩。当她经过罐旁时，不经意地用勺搅其中的菜肴，看到小尸体升上表面。她大哭起来，痛骂印第安人，对他们说，他们的孩子从此之后也要死去，因此

他们也会大哭。女人在生孩子时还要蒙受痛苦。至于男人，他们再也不可能只要用葫芦盛器舀光河中的水便可捡取到鱼，然后再注满河水，又可有大量的鱼。从此之后，他们不得不辛勤劳作，努力地用根毒化河塘。最后，这林中妖精杀死了那个罪妇，并为了加罪小孩而粗暴地损害他们对母亲的记忆。只是当恰巧有人发出“甜薯”这词时，这妖精才消失，因为妖精怕这种块茎。（Roth：1，第179页；关于这神话的分析，参见本书第400页及以后各页）

在博罗罗人神话（$M_5$）和卡耶波人神话（$M_{140}$）（两者都关涉疾病起源）中，从事集体打鱼远征的一个村子的村民成为最早流行病的集体受害者。两个博罗罗人神话（$M_2$、$M_3$）使文化的出现取决于一个群体的残杀。通过研究这两个神话，我推知（本书第68～75页），按照土著的思维，从自然到文化的过渡相应于从连续到不连续的过渡。

如我已指出的那样，渔毒提出的各个问题引导我得出这样的结论：这种毒物从语义角度来看处于这样的地位，即在该处，从自然到文化的过渡不会或者几乎不会消除连续性。可以说，按照土著关于植物起源的毒的观念，自然和文化之间的间隔尽管像在一切其他背景中一样也存在，但减小到了最低限度。因此，捕鱼或打猎用的毒物都可以被规定为引起最大不连续性的最大连续性，或者，愿意的话，也可以被规定为决定自然和文化分离的两者之结合，因为一者取决于连续量，另一者取决于离散量。因此，并非偶然，阿雷库纳人关于渔毒起源的神话($M_{145}$)应当包括一个插段（我这里只是简单地提到它，后面还要回到它上面来），它把虹霓的片段说成是生物种之解剖学不连续性的原因——一种动物学秩序出现的原因，而这像其他界域的秩序的出现一样，也确保文化对于自然的优越性。（L.-S：8和9，各处）在各个似乎不相称的题材并置的背后，我们隐约感知到有一种短间隔和长间隔的辩证

法，或者假借方便的音乐术语来说，一种变化音和自然音的辩证法在起作用。受悲观情绪驱使、以自然音为取向的南美洲人似乎认为：变音性带有原初的邪恶，即产生长的间隔，而这在文化那里对于文化的存在是不可或缺的，在自然那里则对于自然之于人"可以思议"是不可或缺的；同时，这种变音性只能是一种原始连续性的自我破坏的结果，而今天这种连续性的力量仍可以在它残存着的少数场合让人感受到：或者对人是有利的，采取人已学会驾驭的毒物的形态；或者不利于人，采取人无法驾驭的虹霓的形式。

毒物的变音性属于意识形态，因为它依存于这样的概念：自然和文化的间隔非常短。虹霓的变音性是经验的、可以察知的。不过，如果按照刚才所作考察的路线，我们承认这样的事实：就其作为人类理智的一个范畴而言，变音性蕴涵着对一种色彩图式的自觉或不自觉的领悟，那么，让-雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau）关于变音性的意见就更加令人感兴趣了："变音性这个词源自希腊文 Xp $\tilde{\mathrm{w}}\mu\alpha$，意为**颜色**。这或者是因为希腊人用红色或别的颜色标记这种风格；或者按照有的著作家的意见，是因为变化音风格介于两种别的风格之间，正如颜色介于黑和白之间；或者按照另一些著作家的意见，是因为这种风格通过半音赋予自然音以美感和变化，而后者在音乐中产生的效果如同色彩之于绘画。"［《音乐辞典》，词条"变化音"（*Chromatique*）］

无需强调，像 G. 鲁热（Rouget）（他在最近一篇文章中给原始变音性问题作了精彩表述）一样，我也在短间隔的应用的很一般的意义上使用变音性这个词，并保留它对于音乐和绘画两者共同的意义。我将进一步引用卢梭的话来表明，南美洲人的变音性观念——首先是用视觉代码构想的——既不令人感到怪异，也不让人感到是域外来的，因为自柏拉图和亚里士多德以降，西欧人一直和巴西印第安人同样疑虑地看待这个词（即使在音乐层面上），同样地赋予其歧义性，把它同苦

难和生离死别联系起来："变化音风格很适合表现悲哀和痛苦：随着它的音沿向上音阶增强，催人从心里滴血。它在向下音阶上同样力量不减；这时，其音听来宛如真有人在哀叹。……不过，这种风格尽管很有效，但应当慎用。这就像美味佳肴，暴食了会让人倒胃口，有节制地享用才会魅力长在。"（同上）利特雷（Littré）援引过卢梭的这个词条的开头部分，他给上文作补充说："在交谈中，变化音、变化音风格意味着含情脉脉的、伤感的、忧郁的话语。"（同上）

现在可以适时地提醒读者，在圭亚那，虹霓用负子袋鼠的名字冠称。我沿着同我们此刻相迥异的思路前进，结果把虹霓和负子袋鼠的这种等同看做是负子袋鼠在这些神话中履行的两种逻辑上对立的功能即作为生命给予者和死亡给予者（第 324～325 页）被隔开非常短间隔而产生的一个效应。因此，负子袋鼠也是一种"变化音的"存在物。它在 $M_{89}$ 中给诱奸它的人吃毒药，而在同一组神话中的其他神话里，它本身就是毒物。

我不准备走得很远，以至提出伊索尔德（Isolde）也可以还原为一种"负子袋鼠功能"。但是，既然我们通过分析南美洲神话而走向把渔猎用的毒物看做为诱奸者（社会秩序的毒害者）的一种组合变型，把毒物和诱奸者两者看做为自然和文化之间短间隔域的两种模态，那么，我们可以下结论说：由于简单情形以外的其他种种原因，春药和毒药是可以互换的，因此我们可以重新思索《特里斯坦与伊索尔德》（*Tristan und Isolde*）中的变音性的深刻原因。



# 第五篇

# 质朴的三乐章交响曲





**你们自己会相信，这些故事同诗人和其他寓言作家经常编选的那些浮华寓言和无谓小说毫无共同之处，这些人像蜘蛛一样挖空心思胡编乱造，毫无内容和主题却又貌似记叙事件，包含深奥的问题。数学家说，虹霓只是我们视觉景象被云折射而成的各种彩色图景的现象而已，同样，这些寓言也是某种理性的现象，而这理性令我们的理智回过头去重新考察别的真理。**

普鲁塔克（Plutarque）：《论爱西丝和奥西里斯》

（*De Isis et d'Osiris*），§X。

# I　民间主题的怡情曲（Divertissement）

现在我们回到参照神话，估量一下我们处于什么地位。

我们已经证明，博罗罗人神话（$M_1$ 和 $M_5$）和热依人神话（$M_7$—$M_{12}$）属于同一组，通过某些转换运作，可以从一个神话过渡到另一个神话。这些转换的原则处于原因论层面，因为以盗鸟巢者为英雄的神话都表现为关于水起源的神话（$M_1$）或者关于火起源的神话（$M_7$—$M_{12}$）。博罗罗人神话是前一种情形的例子；热依人神话则属于后一种情形的例子。我们一定还记得，它们不是关于任何种类的火或任何种类的水。这火是家用火炉中的火，这水则是以暴风雨形式扑灭家用火炉的水。

这水/火对立还伴以另一种对立。在所有这些神话中，英雄之成功地向水主人精灵之国（博罗罗人）或火主人花豹家（热依人）远征，皆直接或间接地依从于某些关于噪音的警告：他切不可引起噪音，或者为噪音所动；或者，把问题说得更加简单，他必须像哑巴或者聋子

般行事。甚至表面上没有这个题材的谢伦特人神话（$M_{12}$）在结束时也涉及它，不过借助一个附加情节：当英雄带着烤肉回到村里时，他对村民们提的问题**充耳不闻**，只是说，这肉仅靠太阳烧煮（本书第100页）。因此，他的耳聋是博罗罗人英雄所力主的沉默的对应物，而阿皮纳耶人英雄（$M_9$）有着过分敏锐的听觉（他能听到腐烂木头的呼唤），蒂姆比拉人神话（$M_{10}$）的英雄在吃东西时发出过多噪音。当从这个角度来看待这些神话时，分界线发生位移，它把热依人神话组分割开来，置博罗罗人和蒂姆比拉人神话为一方（或大或小程度上有效地戒绝说话），阿皮纳耶人和谢伦特人神话为另一方（也是程度或大或小的耳聋）。

所有这些神话都必定从负面和正面同食物烧煮的起源有关。它们把这种营养方式同其他两种方式相对比：肉食动物吃生肉，食腐肉动物吃腐肉。不过，这里我还有第三种差异——这些神话提出各种不同形式的食人：博罗罗人神话中空中的（兀鹰）和水中的（比拉鱼）；热依人神话中地上的，不过这又包括时而是自然的，这时肉是生的（肉食动物），时而是超自然的，这时肉是烧煮过的（阿皮纳耶女魔）。

在这样对博罗罗人神话和热依人神话作了分类之后，要不是还有两个困难存在，我本来可以认为任务已经完成。

第一，博罗罗人把暴风雨（反火）的起源同乱伦的后果联系起来，而热依人神话中并没有对应的题材。这是什么道理？当然，也不是根本没有这种题材，因为父子（在母系制社会里他们是姻亲）的对抗代之以两个姻兄弟（其中一个是成人，一个是儿童）的对抗。但这不是我们所期望的直接反转①，而只是作为这组神话的一个常项的那段对立，即以一个女人为中介的两个不同辈分男人的对立的一种弱化。

其次，在几乎所有的版本中，食物的烧煮和对噪音的态度之间总

① 下面第401～402页上将可看到，这种反转是存在的，但采取间接形式。

是存在奇妙的联系。我们悉心解释这一点。

事实上，这两个问题是一回事。一旦认识到这一点，问题也就迎刃而解。问题是这种论证比较棘手，而采取一种不怎么正规的方法倒是上策：我打算暂时撇开巴西神话，不妨到一般神话和民间传说的领域里作短暂考察。这好像是在绕圈子，但实际上是在走捷径！

如果有人突然问一个种族专家：风俗在哪些场合要求不受限制的噪音，那么，很可能他立即援引两个事例：欧洲传统的逗闹，以及许多所谓原始的（及开化的）社会现在或历来用以向日食或月食致敬的喧嚣。我现在来逐个考察它们。

狄德罗和达朗贝编纂的《百科全书》（*Encyclopdie*）把"逗闹"定义如下："这词……意指和表达用碟、釜、盆等等在第二或第三次结婚者或年龄悬殊的结婚者的门前于新婚之夜弄出嘲笑性的喧闹声。"

"这种有伤大雅的风俗曾经风靡一时，甚至王后再嫁时也不能幸免"[词条"逗闹"(*Charivari*)]。

范热内（Van Gennep）列举了这类场合和为逗闹提供理由的人：夫妇年龄差异很大的婚姻；鳏夫再婚；被妻子殴打的丈夫；拒绝名声良好的求婚者，接受富翁、老翁或外国人求婚的姑娘；自甘堕落的放荡姑娘；未婚先孕的未婚妻；贪钱而向一个女人"出卖自己"的男青年；犯私通罪的已婚女子；把一个有妇之夫当情人的姑娘；怕老婆的丈夫；不尊重血缘禁忌的婚姻。按照迪康热（Du Cange）的说法，可以通过付报酬给"青年头领"来求得免受逗闹。按照范热内的说法，在绝大多数场合，遭受逗闹的是男人，不是女人［Van Gennep（以下缩写为 V. G.），第二卷第 1 篇，第 614～620 页］。

至于在一次食期间进行的喧嚣，则表面上是为了吓退想吞吃这天体的动物或鬼怪。全世界都记载有这种风俗：中国、缅甸、印度和马

来西亚；非洲，尤其达荷美和毗邻地区；美洲，从加拿大经过墨西哥到秘鲁。自从李维（Livy）和塔西陀（Tacitus）提到它之后，希腊人和罗马人也知道了；似乎一直到相当晚近的时期，在意大利、斯堪的纳维亚甚至德国还流传着这样的解释性的信仰（传统形式或简化形式）：食是因一头狼攻击月亮或太阳所致。

这两种情形有什么共同之处，人们希望通过弄出噪音来达到什么目的呢？

乍一看来，这问题似乎很容易回答。逗闹惩罚该受谴责的联姻，而食似乎是一次危险结合——贪吃的鬼怪把一个天体占为猎物的结果。关于一次食期间发生的喧嚣的这种流行解释似乎证明了这样的信念：这噪音据认为在一种情形里是为了驱赶吃太阳或月亮的宇宙学鬼怪，而在另一种情形里是为了驱赶"吞吃"他或她的同样无辜的猎物的社会学"鬼怪"。然而，我们只要浏览一下范热内举的那些例子，就可以明白，这解释并非对于一切场合都是适用的。有时，逗闹的矛头所向，是针对据认为的受害者，而不是行为不轨的男女。

因此，我们现在尝试更精确地说明这情境。困难产生于这样的事实：根据我们考察的这些事例来判断，噪音似乎是在宣判该受谴责的结合或危害很大的分离有罪。但是，这结合难道不构成原初现象吗？无论结婚还是食的情形里，它都首先可以从负面加以定义：它代表确保日月、昼夜、亮暗和炎凉按规则顺序更替的一种秩序之被破坏；或者在社会学层面上，则是就社会地位、年龄、财富等等而言处于匹配关系的男女的更替秩序被破坏：

a，b，c，d，e，……f，g，h，……l，m，n，……

喧嚣所惩罚的不是组合序列中的两个项的简单结合即下列情况：

a，b，c，de……f，g，h，……l，m，n，……

而是某种远为复杂的东西，它一方面是这组合序列的**破坏**，另一方面则是一个外来元素对这个序列的**入侵**，它**占用**或试图占用这序列的一个项，从而引起这序列离解。

x

a，b，cd，e/f　/g，h，……l，m，n，o，……

占用的概念使我们得以克服分离和结合间的背反，尤其倘若我们认识到：它可能影响一个潜在对偶的一个项，或者影响作为这潜在对偶的两个项间的中介的一个项。

P·福蒂-博利厄（Fortier-Beaulieu）就逗闹习俗写过一份调查报告，但未发表。民间艺术与传统博物馆馆长乔治-亨利·里维埃（Georges-Henri Rivière）先生慨允让我利用。它对我的分析提供了经验证据。尽管它提到的逗闹缘由包括夫妇年龄悬殊、一方行为不轨、姑娘未婚先孕而结婚，以及拒绝用狂欢作乐来庆祝婚礼，但是引人瞩目的是，所考察的情形中有 92.5%属于年龄或财富悬殊、双双年迈或者寡鳏期间行为不轨者的**再婚**。无疑，这种再婚是不正常的。但是，它说明了再婚的根本性质，即始终在于由一个已结过一次婚似乎本应退出循环的人占用一个配偶，而后者就不再可以普遍为人们所用了，其不适当的婚配打断了婚姻结合序列的理想连续性。这篇调查报告所援引的一个提供神话者（d'Eyguières，B du R.）就是这个意思，他说，逗闹的目的在于“报复正在使年轻姑娘或小伙子中失去了一个单身汉或独身女的鳏夫或寡妇”。

上述论证等于一条引理，它使我们得以确定逗闹和食的期间赋予

噪音的真正功能，以之作为一个预备步骤。噪音的功能是引起人注意一个组合序列之展开中的反常。这序列的两个项处于一种分离状态；相关联地，其中一个项与另外一个项发生结合，尽管后者是这序列以外的。

那么，这个结果跟我们有什么关系呢？

在本著作中，我常常提到性别对立和天地对立之间实际上普遍存在的等价关系。关于星即凡人之妻的热依人神话（$M_{87}$—$M_{93}$）把女性内涵赋予天，男性内涵赋予地。在北美洲的相应神话，有时甚至在南美洲的神话（例如参见 $M_{110}$）中，这个关系反转了过来。只有这方程的形式保持不变：

天：地∷x性：y性。

按照我们正在研讨的这一切神话，烧煮的发现对以往存在于天地之间的关系产生了深刻的影响。人在知道火和食物烧煮之前，只是把肉放在**石头**上，让**太阳**光线来晒（绝妙的地上的和天上的属性）。[②] 因此，肉是天对地的接近、太阳对人类的接近的征象。有一个神话明确不过地说："很久以前，特内特哈拉人没有火。肉由**那时离地球较近的**太阳烧煮。"[着重号（编按，即黑体字）由我所加；Wagley-Galvão，第 133 页]

并非偶然，隐含地提出这种假说的热依人有一个部落同时又笃信太阳对地球的接近。谢伦特人相信，旱季是因为太阳对人发怒而造成的。为了平息太阳的恼怒，他们总是举行一种仪式。这个仪式又长又苦，被列为他们所有仪式的首位。在这三个星期里，成年人斋戒，

② 这个方法论假说并不是不言而喻的。北美洲的俄勒冈州和华盛顿州的部落对方法论问题的表述和热依人的表述惊人地相似，他们说，在文明英雄盗火之前，人们总把肉放在腋窝之下，或者坐在它上面，使它热起来。但是，英属哥伦比亚沿汤普森河同他们毗邻的部落采取和热依人一样的理论，而南美洲的吉瓦罗人、图库纳人及蒙杜鲁库人则把这两种理论结合起来。

几乎不停地唱歌，也不睡觉。他们还不可以清洗，或者更确切说，不可以利用水。在这个节食期结束的时候，已憔悴不堪、肮脏、被太阳光晒得黝黑的忏悔者据说看到并听到了两只带箭的黑蜂。全体村民立即低头，捂着脸；但若忏悔者中有一个人未看到黑蜂，斋戒便又得继续下去，直到黑蜂重新出现。

从这以后，黑蜂的出现日见频繁，它们撒下小小的箭，让忏悔者拾取。当每一个人都得到一支箭时，就进行第一次沐浴，然后理发，以及满足为了恢复茅舍家庭生活而产生的其他身体需要。

接下来的几个阶段包括集体狩猎、分配食物和“圆木”比赛。此外，他们还在夜间竖立起一根10米高、40厘米粗的圆杆，称为“通天路”。第一个爬到杆顶的男人总是希普塔托偶族的库泽（Kuze）氏族的成员（参见本书第104～105和285页），他乞求太阳赋予火，他捧着的一小撮纤维随即燃烧起来。这些纤维然后用于重新点燃村里的全部火炉。然后，男人们轮流爬上圆杆，每个人都向他在顶杆上看到的他的已故亲属的亡灵询问，他还得活多久（J. F. de Oliveira，第23页），每个人还都从杆顶丢下一个东西——一根羽毛、一张叶子、一颗种子等，说明他转世所呈的形态。最后一个爬上去的人通过天使得到太阳的回答：太阳对仪式进行的有条不紊表示满意，保证降雨以示怜悯。

翌日拂晓前人们撤除圆杆，将其扔进水中。然后，忏悔者最后一次按偶族分组集合。一个首领已把象征灵魂的东西收集在一个葫芦中，在神话的剃发仪式开始时，通过把它们放入每人体内而物归原主。（Nim.：6，第93～98页）卡耶波人还把太阳看做为从前对人类的迫害者。（Banner：1，第49页）

这仪式有两个方面特别值得注意。忏悔者分成两大组：awakboni-kwa和aimbati，还有一个附加的小组，由九个老人组成。后者只要斋戒五天。他们的主要职能是每天早晚给忏悔者提供一点水。这群老人名

为 asaré，而这令人想起 $M_{124}$ 中的口渴英雄的名字。需要的话，这个事实证明了，仪式和神话之间存在密切联系。此外，在土著记住的最后“大斋戒”结束时，太阳使者的角色由猎户座 x 星也即阿萨雷（Asaré）充任。

其次，由三个分别代表金星、木星和火星的人把水分配给聚集在圆杆周围的人。前两个人提供清洁的水：一个人用一种种名 *Lagenaria* 的葫芦盛水；另一个人用种名 *Crescentia* 的葫芦。不过，饮水者拒绝饮火星用一只带羽饰的杯子供给的污水（*Lagenaria* 葫芦用棉花装饰）。金星和木星属于希普塔托偶族；火星属于斯达克兰偶族。这里这仪式又关涉一种社会结构和已讨论过的神话（$M_{93}$ 和 $M_{138}$）。

I·德·凯伊罗（I. de Queiroz）先生仿效尼明达尤，从这仪式中看到了下述事实的证据：谢伦特人以往居住的区域比今天他们占据的领地，旱情更为可怕。然而，这忽视了一个关键之点：邪恶太阳危险地向地球行进，从而引起干旱乃至普遍火灾的题材也存在于亚马逊（Amorim，第 459～460 页），尤其是蒙杜鲁库人那里（Strömer，第 136～137 页），并且，这题材在加拿大东部和西部的土著即蒙塔格奈-纳斯卡皮人（Montagnais-Naskapi）和夸扣特尔人（Kwakiutl）以及密苏里的所谓村民部落［波尼人（Pawnee）和曼丹人（Mandan）］的神话思维中也占据头等重要的地位，而他们全都不可能体验过同这种信念相应的气候条件。

最重要的一点是，谢伦特人的“大斋戒”似乎遵从这样一种图式，它通过仪式的实际进行展现出来，建基于对“善”火和“恶”火的区别。只有第二种火产生于太阳对地球的直接作用。因此，人必须说服太阳远离，在通过各种节食活动达致这结果之后，他们又必须趋近太阳到适当距离（通过爬杆），以便太阳可以赋予人两种能作为天地之中介起作用的互补元素：一个是获自燃烧纤维的烧煮用火，用于点燃各

家各户的火炉;另一个是太阳许诺赐予的雨。博罗罗人神话和热依人神话正是旨在解释这两种元素的起源：前者系关于火，后者系关于水；它们无论对于火还是水，都归因于一个爬上杆顶的小孩。……像谢伦特人仪式中爬杆的男人一样，盗鸟巢者在复生而回到同胞中生活之前也遇到过一种象征性的死亡。

一组尚未研讨过的热依人神话提供了证明这种对“大斋戒”的解释的证据。这些神话也说明火的起源，但这次不是关于有益的烧煮用火，而是关于邪恶的火，因为它烧地球。这些神话从属于两个文明英雄太阳和月亮的循环。而如我们已从一个克拉霍人版本（$M_{11}$）看到的那样，它们在烧煮火起源方面也起作用：当它们决定抛弃人时，从人那里拿走了这火。因此，这两组神话之间存在着实实在在的联系。许多热依人版本彼此酷似。因此可以方便地把它们汇总起来扼要综述如下：

**$M_{163}$ 中部和东部热依人：破坏性的火**

还在人存在之前很久的时候，太阳和月亮就早已生活在地球上了。一天，太阳来告知他哥哥而去到大平原（或干草原），一直到了“天空脚下”(卡拉霍人)。在那里他听到啄木鸟用喙啄树皮而发出的特有的声音。有一只啄木鸟正在用红羽毛做头饰，它熠熠发光，如同火焰。太阳向这鸟讨这头饰，后者答应给；但告诫太阳说，他将从树梢上扔下它，太阳必须在它落下时接住它，不让它落在地上。

这红羽冠盘旋而下，明亮地闪烁不停，犹如真正的火。太阳接住了它，把它从一只手到另一只手来回抛，直到它变冷。

很快，月亮在太阳藏这饰物的地方发现了它。于是，他央求哥哥给他也弄一个。太阳不怎么情愿地领月亮去见啄木鸟，后者答应再提供一个饰物。但是，当太阳准备接住它时，月亮坚持要自己来接，尽管太阳怕闯祸而警告他不要这样。月亮仍是笨手笨脚的。当太阳说这饰物要烧烫手时，他让它跌在地上，整个大平原都着火了，动物统统被烧死。（蒂姆比拉人：Nim.：8，第243～244页；阿皮纳耶人：Nim.：5，第160～161页，C. E. de Oliveira，第82～86页；克拉霍人；Sohultz，第57页及以后；Pompeu Sobrinho，第204～205页）

燃烧头饰的题材流传极广；古代图皮纳姆巴人和古代墨西哥人的宇宙发生学说中都可见到它。啄木鸟所起的造火作用也见诸北美洲，尤其是祖尼人、卡多人（Caddo）、维奇塔人（Wichita）、吉卡里拉-阿帕切人（Jicarilla Apache）和梅斯卡莱罗-阿帕切人（Mescalero A-pache）那里，并始终处于“笨拙主人”（Bungling Host）循环之中，而前述神话正是这循环的一个南美洲范例。在英属哥伦比亚的好些神话中，啄木鸟都是火的主人。（例如，参见 Boas：2，第894～896页）众所周知，绝大多数动物种都头上戴红羽毛饰。我已提到过啄木鸟的职能（本书第270页），而它正是以此职能——并且无疑还以其“木食者”的秉性——而同“饮水的”水鸟相对立。无论怎样，上面已引用过的一个博罗罗人神话（$M_{120}$）要说明的正是这个意思，它关涉也由一个笨拙行动——这里是泼出水而不是散落火（本书第257页）——引起的太阳和月亮之远去（而不是天火的趋近）。

在降临笨拙主人头上的这种滑稽的、有时甚至是猥亵的灾祸的背后，可以清楚地辨认出一些形而上学的命题，例如谢伦特人用悲剧性仪式所表现的那些命题。[3]天上的火切不可同地上的火相结合，因为如果

它们相接触,便将引起全面大火，而干旱便是其温和的但经验上可证实的初始征象。烧煮用火（它是双重地“驯化的”）作为上天和下地之间的中介起作用而出现：它在下界体现了天火的品行，但又宽恕人对它的违反和滥用；同时又使太阳远离地球，因为加热食物不再需要太阳和地球的接近。然而，在这之前，人类的原始状况模拟了天和地的趋近（即使他们并不设想有这种趋近）。

谢伦特人害怕太阳和地球的灾难性会合，而克拉霍人似乎主要关心相反的危险（顺便指出，谢伦特人心目中也有这种危险）（Nim.：6，第 87～88，93 页）：他们害怕（$M_{164}$），每次日食可能象征着古代曾发生的“长夜”回归，那时人又要回复到吃树皮和树叶，生命受到各种动物——甚至蚊子和蚱蜢的威胁，以致许多人宁肯死，也不愿抵抗怪兽。（Schultz，第 159 页）

因此，烧煮用火以两种方式在太阳和人类之间起中介作用。烧煮用火以其存在而避免了完全分离，因为它把太阳和地球**联结**起来，把人从如果太阳真的消失则他就会陷入的**腐烂世界**中救出来；但是，它的存在又具有**干涉性**，就是说，它避免了完全结合的危险，而后者会导致一个**被焚毁的**世界。太阳和月亮的奇遇把这两种不测事件结合了起来：在世界大火被熄灭之后，月亮证明不能烧煮他的食物，于是不得不吃腐烂的、出蛆的肉；他交替地成为臭鼬和负子袋鼠（本书第 236～237 页），在**焚烧过的肉**和**腐烂的肉**这两极之间游移不定，根本无法通过烧煮食物来找到破坏性火和也具有破坏性的火之不存在之间的平衡。

我们现在着手来弄明白，为什么在我们所研讨的这一切神话之中，

---

③ 因此可以理解，某些美洲部落缘何相信，属于“笨拙主人”循环的那些传说特别神圣。（Swanton，第 2 页）[那些传说可以比做一种质朴的《勒纳尔韵文小说》（*Roman de Renart*），后者主要为了取悦年轻人和老人。不过，《勒纳尔韵文小说》又仅止于此吗?]

烧煮用火的获得都取决于对噪音采取谨慎态度，而这态度正好同面对一次食所引起的宇宙混乱或者该谴责的婚姻所引起的社会混乱时所要求的态度恰恰相反。当问题在于获得烧煮用火时，噪音是危险的——不管主体发出噪音还是感受噪音。烧煮和噪音的这种不相容性甚至在西方世界也可证之于传统的箴言：一部 12 世纪法国论著［Hughesde Saint-Victor：《论新制度》（*De Institutione Novitiarum*），Franklin 引，第 154 页］说："餐间须沉默"。因此，为了解释 nause（拉丁文）>noise（古法文）这个方程，不必像有些语言学家那样去冥思苦想，也不必诉诸复杂的语义演化研究［例如，参见施皮策（Spitzer)］。味觉和听觉范畴间的同构在对 gargote（低级饭店）这词的轻蔑应用中得到直接的、同样强烈的表达，它用来标示一个烹饪令人作呕的地方，因为这词源自 gargoter，原意为"吵闹地烧煮"。

现在我们撇开欧洲，由新墨西哥回到赤道美洲，目的唯在于再增添最后一个例子。祖尼印第安人在石板上烧煮玉米饼（这是他们的主食）。烧煮时，一边给饼涂上油和树脂，一边逐渐加热石板。在这个主要运作期间，"切不可说一句话，除了低声耳语。……如果现场任何人发出比耳语响的声音，这石板就会碎裂"（Stevenson，第 362 页）。

如果说烧煮用火之在太阳（天）和地之间起居间作用要求沉默，那么顺理成章的是，噪音便标志相反的情境，无论它发生在本来的意义上（太阳和地球分离）还是在拟人化意义上（由于一个该谴责的结合，两个因其在正常婚配网络中的地位而真正应当结合的人结果却相分离）：在一种情形里，用喧嚣向食致敬；在另一种情形里，组织进行逗闹。然而，切莫忘记，如我已表明的那样，"反烹饪"情境可以两种方式出现。实际上，这就是天和地之间不存在中介的情境，而这种不存在可以被认为是一种缺乏（两极分离），也可以被认为是一种过分（结合）：

| | | | |
|---|---|---|---|
| **中介不存在：** | 由于过分：<br>完全结合，<br>“焚毁的世界” | | 由于缺乏：<br>完全分离，<br>“腐烂的世界” |
| **中介存在：** | | 烧煮用火被<br>插入：<br>结合+分离 | |

所以，总共有三种可能性：一种包含中介，另两种排除中介。只有第一种可能性要求沉默。[④] 另一方面，如刚才已证明了的，每当两个成对项（天和地或者一对潜在的配偶）处于分离状态时，就召唤噪音。我们已经明白，同土著自己和后来的种族志家的理性化解释相反，喧嚣的真正功能与其说是驱赶占有者（吃天体的鬼怪或者不正当的求婚者），不如说是象征性地填补占有者留下的空缺。可是，第三种情形即中介之无有乃是成对项过分接近所使然，又怎么样呢？

谢伦特人仪式在这方面特别富有启示，因为它旨在结束这种情境，或者试图避免之。参与仪式的人以三种方式这样做：他们斋戒（除了一点点玉米饼，他们什么也不吃）；他们只让自己喝两口水（早上一口，晚上一口）；他们还几乎一刻不停地唱歌。前两种行为不成什么问题。它们直接产生于据认为会进行这仪式的情境，这些情境用假设排除烧煮用火和雨，因为太阳和地球即将结合。只是在太阳答应远离而去之后，家用驯化的火和雨才重新回到人那里。

第三种行为显然是声学性质的。既然因为已给另两种行为分别作

④　试比较迪梅齐尔关于拉丁沉默女神的假说：“原始的安琪罗娜（Angerona）难道不是通过沉默、通过严格戒绝说话来完成冬至约束期间期望她所做的工作的吗？”（第52～53页）

了规定，所以沉默和噪音在这第三组情境中同样地不适当，那么，忏悔者除了唱歌，还能做别的什么呢？因此，他们不得不诉诸可以说介于沉默和噪音之间的一种发声行为。这种行为以两种形式存在：构成其世俗模态的说话；以及作为其神圣模态的唱歌。[⑤] 博罗罗人在其盗鸟巢者神话的版本（$M_1$）中，没有明白表现出烹饪的方面。另一方面，他们强调乱伦的行为，而热依人又只是以弱化的形式暗示这种行为。在热依人神话中，对抗是在两个不同辈分的姻兄弟之间的，而不是父和子之间的；但是他们仍是以一个女人为媒介而联系在一起的两个男人，而这女人是一个男人的母亲、另一个男人的姻亲。热依人强调烧煮用火的发现和征服。所以，在一种情形里，初始情境是类似于食的乱伦。它是把火起源题材反转过来的一个神话中的前烹饪情境的反面（因为它旨在解释水的起源）[⑥]；在另一种情形里，初始情境是前烹饪情境，它是明确关涉火起源问题的一个神话中的食的反面。这初始的结合在博罗罗人那里是社会性的（母亲和儿子会合），而在热依人那里是宇宙学的，因为在他们看来，在烧煮用火存在之前，这结合在于天和地通过把肉直接暴露（＝乱伦）于太阳的热而相会合。[⑦] 然而，为了把这一切各不相同的方面编织成神话，热依人出于逻辑的考虑，努力地把乱伦也包括进去，但像可以预期的那样，采取逆反的形式：在英雄成为花豹的养子之后，把花豹的妻子杀掉。这只是使人甚至更加

---

⑤　可惜不可能纯粹用组合背景来解释黑蜂插段。然而，奇怪的是，黑蜂首先作为发嗡嗡声的昆虫出现，提供神话的人仔细描述了这种昆虫特有的噪音："Ken! ken! ken-ken-ken-ken!"（Nim.：6，第95页）尤其是，我们还可指出：在圭亚那，另一种不知名的昆虫，可能属于膜翅目或半翅目［太阳蜂、瓦蒙（Wamong）蜂］，因为"声音有力"而参与萨满的入会仪式，以使后者成为一个优秀歌唱者（Butt）。参见本书第410页注⑰。

⑥　赫克斯利用另一种方法也得出了这种关于乱伦和水一致的假说。（上引书，第145页）

注意到：已反转的这个插段在博罗罗人盗鸟巢者神话中重现时应作进一步的扭曲，即父亲通过被鱼（水中的而不是地上的食人）吃掉（真正的吃而不止是威胁）而被儿子杀害。因此，这些神话以一种负面化形式重建在各自的轴上：食人功能是火的女主人（火的起源）、也是水的主人（水的起源）的一个固有特征。

我刚才说的话似乎是猜测性的和思辨性的。然而，有一个神话确立了食和乱伦之间的直接等价关系。它流传很广，遍及整个美洲，从巴西和玻利维亚南部经过亚马逊和圭亚那到白令海峡（以及更远到亚洲北部区域、俄罗斯北部和马来群岛）。[8]这是一个关于太阳和月亮起源的神话；它的下述爱斯基摩人版本源自白令海峡地区：

### $M_{165}$　爱斯基摩人（白令海峡）：太阳和月亮的起源

很久以前，一个男人和他的妻子住在海边的一个村里。他们有两个孩子，一个姑娘和一个男孩。孩子长大后，男孩爱上了姊姊。他时时大献殷勤地追逐她。结果，她最后躲到了天上，变成月亮。从此，这男孩仍以太阳的形态不停地追逐她。有时他赶上

⑦　一个相关的事实是，在非洲，烧煮是同夫妇间的交媾相联系的："把燃料放入火炉内再吹它，就是夫妇同居；炉石是屁股；烧锅是阴户；锅勺是阴茎。"（Cory，第87页）关于类似的细节，参见迪埃特伦（Dieterlen）和卡拉姆-格里奥尔（Calame-Griaule），各处；在北美洲，在普埃布洛人（Pueblo）那里，拨火棍象征男性生殖器官。

⑧　巴西南部：尼明达尤：1，第331页；14，第148页；博尔巴（Borba），第69页；卡多甘（Cadogan），第77～80页。巴西东北部：赫克斯利，第165～166页。圭亚那：罗思：1，第256页；科赫一格林贝格：1，第54～55页。委内瑞拉：奥斯本（Osborn），第79～80页，等等。玻利维亚：卡尔杜斯，第78页。

了她，想拥抱她，于是，引起了月食。

在孩子们离开之后，这父亲变得消沉了，对人类充满仇恨。⑨他周游世界，到处散布疾病和死亡，吃掉罹病的人；他逐渐变得极其凶残，但这样做仍不能满足他的欲望。于是，他开始也杀健康人吃……（Nelson，第481页）

在一个印加利克人（Ingalik）版本（$M_{166}$）中，这姊姊自己预言疾病将会降临（Chapman，第21页）；而在加利福尼亚的莫诺人（Mono）那里（$M_{167}$），乱伦的姊姊变成食人者（Gayton-Newman，第59页）。一个爱斯基摩人版本（$M_{168}$）说，这姊姊狂怒之下剥夺了弟弟的食物，割下自己的乳房给他：

"昨夜你想我，所以我把我的乳房给你。如果你要我，就吃它吧！"但是，这男孩拒绝了。这女人升上了天空，变成太阳。他变成月亮，追逐她，但根本无法追上她。这月亮因为没有东西吃，慢慢因饥饿而亏下去，直至完全看不见。因此，太阳伸出手来，从姊姊已放进她的乳房里的菜碟中拿出东西给他吃。月亮进食之后，又逐渐变圆，直至成满月，此后它又挨饿。这样，就产生了月亮的盈亏。（Nelson，第482页。参见Rink，第236～237页；亦见南美洲的一个弱得多的版本，即陶利潘人版本，载K.G.：1，第55页）

这个神话（我还可以援引好几个版本）不仅建立了乱伦和食之间的联系，而且像博罗罗人神话和热依人神话一样，也引入了第二个同食人（这是疾病出现而导致的终极结果）的等价关系。

⑨ 可以记得，卡耶波人（$M_7$）正是用这种话来描述花豹在人盗取他的火之后的情感。

热依人和许多其他民族一样，也相信食和流行病之间存在联系。1918年西班牙流行性感冒的流行使许多南美洲土著丧生。谢伦特人把这归因于一次日食，它发出的致命黏液传遍整个地球。（Nim.：6，第93页）这种信仰也见诸查科人："日食或月食预示着疾病。当太阳或月亮对人发怒时，它便自我遮掩。为了使它现容，就必须擂鼓，叫喊，唱歌，弄出各种各样噪音。当太阳被遮掩时，这是天花的征兆。"（Métraux：3，第97页）

这些意见并未使我以前就虹霓和疾病关系说的话（本书第364页）归于无效。实际上，我已表明，虹霓有两种形相，一个是昼间的，另一个是夜间的，夜间的虹霓可以说占据天空中一个负轮廓的空间：银河中心的一个黑区域，即恒星的食。因此，无论白昼还是黑夜，虹霓都以现象间最显著的吻合为表征。在白昼，颜色使光变得丰富；在夜间，局部无光加强黑暗。这样，食和虹霓间的一致就得到了证实。

其次，我刚才提到的黏液和后面还将引用的其他事例似乎用黑夜代码提供了一种可触知的东西，它同虹霓在昼间负责标示的表现色彩相等价。存在一个关于可触知东西的精细分度的标尺，从面团似的东西到黏胶性的东西，从黏胶性的东西到黏腻性的东西，从流体到挥发性的东西……因此，色彩并未被黑暗消除；它被从一种感觉范畴换位到另一种感觉范畴。当我们说，黑夜是厚的，或者，雾可以用刀切割时，我们是在认识到这样的事实：光之不存在并不下于彩虹色，同样地迫使人形成短间隔的概念。这些古人无疑已认为："……明亮和日光是一回事，是简单的；且如平达（Pindare）所说，我们通过纯粹空气看太阳，而黑夜空气是由几种光和几种力合成的混合物……"（Plutarque， § Xlii）

从烧煮的神话起源的问题出发，我走向诉诸关于血缘亲属间乱伦、食起源的神话，来证实我们对家用火炉的解释，即把它说成是天和地

之间的中介。这论证从下述事实得到加强：知道这神话的各民族都认为，食、烹饪用具、食物和家用火炉之间有着直接的关系。现在我先来举几个北美洲的例子。

下育空地区各群体相信，当发生月食时，一种弥漫的香气、一种邪恶的影响在地球上播散开来，如果一个小微粒偶然落在某个厨房用具之中，则疾病就接踵而来。[10] 因此，一旦一次食开始，女人们便赶紧把所有锅、桶和盘倒过来放。（Nelson，第 431 页）当一次日食或月食发生时，俄勒冈的阿萨亚（Alsea）印第安人就把他们准备的饮用水倒掉："所有水桶通常都被倒置，因为人们不希望每当太阳被杀害时，水就沾有血腥气。"（Frachtenberg，第 229 页）在一次日食和月食之后，加利福尼亚的温图人（Wintu）扔掉他们的全部食物、甚至水，如果它们被太阳或月亮的血污染的话。（Du Bois，第 77 页）在南边的塞拉诺人（Serrano）那里："人们相信，这种现象（太阳或月亮的食）是由吃天体的死人精灵引起的，因此，在这种时候禁食一切东西，因为吃的行为会帮助这些精灵。"（Strong，第 35 页）

在南美洲，在圭亚那，"洛拉卡（Lolaca）和阿塔巴卡（Atabaca）印第安人……相信，如果月亮真的死掉，那么，一切家用火炉就将统统熄灭。女人们哭泣着，尖叫着——同时男人们也鼓噪着——每人夺过一个火把，把它藏在砂里或地里。被她们的眼泪和哀求所感动，月亮又变得可以看见了；于是人们立即把隐藏的火把取出来。但是，如果月亮真的死掉，那么，埋在地下的火棒将继续燃烧"（Gumilla，第 2 卷，第 274 页）。相反，一个希里瓜诺人（Chiriguano）神话（$M_{169}$）说，一次延长时间的日食将引起半燃着的圆木重又变绿而发芽。当事情发展到这样

[10] 在夏威夷群岛，在伴随闪电的暴风雨期间，人们把一切盛水器具都盖起来。（Handy-Pukui，第 118 页，注 19）

的地步：因为已无死木而不得不燃烧葫芦时，这就意味着“长夜”即将来临。[11]（Métraux：2，第158页）

[11] 我以为，似乎可以认为，食和烹饪用具之间的这种自然不相容性是器物向它们主人反抗的题材的弱化形式。爱斯基摩人说明了这两种题材之间的过渡：当一次食发生时，印加利克人立即把他们所有器具都收集起来，因为他们认为，它们会飞走。（奥斯古德，第65页）在美国的西北部，操萨哈普廷语（Sahaptin）的部落及其邻族认为，家用器物的造反发生在世界走向秩序之前由月球引起混沌的时期。玻利维亚的塔卡纳人相信，这种造反发生在月球死亡之后。（Hissink-Hahn，第84～85页）巴西北部、里奥内格罗河上游的巴雷人（Baré）相信，月球具有建立秩序的功能。（Stradelli，第753～762页）梅特罗（2，第128页）已指出，像瓦罗奇里的古代居民（Davila，第110页）一样，奇里瓜诺人也把家用器物的造反同日食联系起来。这种联结也见诸塔卡纳人。（Hissink-Hahn，第85页）如果我的假说是正确的，那么事情很可能是，这种信仰在广大中间区域里所以不存在，其原因可从这样的事实得到解释：在南部和北部，它为一种弱形式（食和烹饪用具不相容）所取代，在中部，取代它的信仰相当于关于家用器物造反的神话的反面——关于“自动工作农具”的神话。在美洲，这神话主要见诸从美国东南部（纳切斯人），经过墨西哥（基切人）、圭亚那（陶利潘人）和巴西北部与中部（特姆贝人、蒂姆比拉人、阿皮纳耶人），一直到查科［昌涅人（Chane）］的广大区域。这个重大问题的讨论需要一部专门的论著。

# Ⅱ 鸟协奏曲（Concert）

借助上面最后一段引文，我们走的圆圈也就完成了。一个关于暴风雨起源的神话（$M_1$）引导我达到关于火和食物烧煮之起源的几个神话（$M_7$—$M_{12}$）。通过各种考察，我确定，这一切神话属于同一组。这些考察中，最意味深长者，当推所有这些版本都赋予噪音或噪音之无有的功能。当从这个角度来看时，噪音问题导致该受谴责的结合（受逗闹的惩罚）的问题——这种结合在博罗罗人神话 $M_1$、$M_2$ 和 $M_5$ 中的出现已引起我们的好奇心——并导致引起制造噪音的食的问题。现在，先后经过乱伦、烹饪用具和制备食物，食又把我们带回到家用火炉。

不过，还剩下一个问题。这两大制造噪音仪式分布区域的广度极为悬殊。这是怎么回事呢？严格意义上的逗闹属于欧洲民间传统。圣蒂夫（Saintyves）为推广这种制度所做的努力似乎收效不大。随着比较基础的拓展，种种这类风俗便失去它们的同质性。最后，也无法肯定是否存在一个类群。另一方面，发生食时的制造噪音却实际上是普遍存在的，它的分布区域包括逗闹的远为狭窄的区域。

这是个困难的问题，因为它的解决需要用反证法。不过，我还是要大胆提出，在无文字的社会里神话噪音范畴被赋予了过分崇高的意义，这范畴的象征力度过分强，因此，人们不可能泰然地把它应用于乡村生活和私人琐细层面而不受惩罚。这样做从某种意义上说等于“小题大做”即弄出过分大的噪音——当然不只是为了一点细故。因为，该受谴责的结合常常招致宇宙的惩罚，但至少是就人能够利用像噪音

这样强的力量而言的。只有当神话思维在很大程度上被世俗化时，噪音才可在一切情境中加以应用，才完全受人类支配。支持这个假说的一个论据是：甚至在逗闹习俗已不再存在的地方，相反噪音却仍在一定程度上保留其一般功能。在20世纪的欧洲，科学知识已极为广泛地传播，因此，用制造噪音来向食致敬，已成为不可思议的事。然而，在宇宙学序列中出现断裂或有这种危险的场合，但仅当这种间断被看做为社会事件而非宇宙事件时，这种习俗仍存留着。在立陶宛，甚至到20世纪，人们仍告诉儿童：为了在食期间驱赶邪恶精灵，应当用棒敲打盘子和其他金属器具，春天的各个节日也仍以喧闹为标志。在耶稣受难日，青年人砸家具，如桌子、床架等等来制造喧嚣。过去，人们习惯上砸亡故者的家具来产生大量噪音。人们相信，噪音、水和火能起驱逐邪恶的作用。（Gimbutas，第117页）这些风俗是一个全球性制度的组成部分，而这制度的明白无误的残迹今天在西方国家仍留存着——例如意大利在除夕打碎瓷器，燃爆烟火，泰晤士广场、皮卡迪利广场和爱丽舍田园大街用汽车喇叭协奏曲迎新年……

顺便指出，有一组美洲神话，它们明白无误地证明了社会秩序和宇宙秩序之间存在联系。它们大都源自太平洋北岸：

### $M_{170}$　钦西安人（Tsimshian）：纳尔克人（Nalq）的故事

在古代，年轻人总是晚上在屋后相会。他们总做喧闹游戏自娱，直至深夜。天被这喧嚣激怒，于是派下一根有魔法的美丽羽毛。一个青年想趁它降落时拿到它。可是，一当他抓住这根羽毛，他就被诱拐上了天空；于是所有其他人都跟着形成一根长链，因为每个人都想吊住前面一个人的脚而把他或她拉回来。这些人全被这根羽毛带到天上；最后，他们全都跌下来摔死。没有一个人

幸存。

然而，有一个年轻女人待在屋里，因为她一直在劳动。她生了许多神童。在告诉他们家里遭到的厄运之后，她告诫他们不要到户外玩。但是他们又怂恿老天派那根羽毛下凡。他们拿到了它。他们用它作为法宝，登上了周游世界的旅程，到达了空气之都，最后娶了东风、南风、西风和北风的女儿；他们规定这些风如何刮和什么时候刮。(Boas：2，第125～131页)

我们非常简略地扼述这神话，因为我们只是为了替它的发源地远离热带美洲作辩解。然而，没有它的帮助，我们就很难确定一个巴西神话的地位，因为这两个神话虽相距很远，但十分相似：

### $M_{171}$ 卡杜韦奥人（Caduveo）：鸟的彩色

三个小孩总是在茅舍前嬉戏到午夜以后。父母亲也没有留意他们。一天夜里，夜已经很深了，他们正在玩耍，从天上掉下来一个陶罐。它装饰得漂亮极了，里面盛满了花。

孩子们看到了这些花，想拿它们。可是，他们刚伸手，花就退到罐的另一边。因此，为了拿到花，孩子们不得不爬进罐里面。

这罐开始升上天空。当母亲看到这情形时，她只是设法抓住她的一个孩子的腿。这条腿断了，从伤口流出的血汇成一个湖，湖里的鸟（它们当时全是白色的）大都全部或部分羽毛沾上了血，因而它们带上了今天所具有的各种不同颜色的羽毛。(Ribeiro：1，第140～141页)

这两个加拿大和巴西神话的相似，使我们能够在这里引入一组重要的南美洲神话，它们也讲述鸟的彩色羽毛，而我们因此能够提出一

种解释。我们已经遇到过其中一个——阿雷库纳人关于渔毒起源的神话（$M_{145}$），而我曾说过我以后还要回到它的倒数第二个插段上来。（参见本书第340～343页）在虹霓蛇被鸟杀死之后，所有动物都聚拢来瓜分这彩色皮肤。按照每个动物所分得的那块皮肤的特定颜色，这些动物获得了各自特有的叫声、皮肤或羽毛：

**$M_{145}$　阿雷库纳人：渔毒的起源（续）**

白鹭拿到了一块皮肤，就唱了起来："ā-ā"，直到今天它仍是这样叫。maguari（*Ciconia maguari*，一种鹳）也这样，发出难听的声音："á（o）-á（o）"。Soco（*Ardea brasiliensis*，一种鹭）把它的一块放在头上和翼上（那里有彩色羽毛），唱着"koró-koró-koró"。翠鸟（种名 *Alcedo*）把它的一块放在头上和胸部，那里的羽毛变成红色，唱着："sê-txê-txê txê"。然后是鹦鹉，它用它的一块盖住胸腹部（那里的羽毛变成白色和红色）。它说："Kión-hé，kión-hé-hé"。还有一小块粘在它的喙上，后者变成黄色。接着是 mutum（种名 *Crax*，一种凤冠鸟）；它把它的一块放在喉部，唱着"hm-hm-hm-hm"，还剩下一小条变成它的黄鼻孔。再后来是 cujubim（种名 *Pipile*，一种发高音的赤雉），它的一块使它的头、胸和翼都变成白色；它唱着："krrr"，从此之后它每天早晨都这样叫。每种鸟都"认为自己的笛发出悦耳妙音，守住不放"。

金刚鹦鹉羽毛色彩艳丽，因为它抢到一大块皮肤，盖住了全身；鹦鹉和长尾小黄鹦鹉也模仿它。oazabaka 鸟（一种不知名的大平原鸟）获得了一种迷人的叫声："oazabaka-oazabaka-ku-lu-lu-lu-lu"。包括 jacu 和夜莺在内的一切鸟都以这种方式得到它们的羽毛和"笛子"。

然后是地面猎物：貘、水豚（*Hydrochoerus Capibara*）和鹿。每种动物都选择一块皮。鹿得到的那块变成它的长枝的角。事实上，森林动物的多叉角以前属于大平原动物所有，反之亦然；因为鹿为多叉角太大所累，它们要被藤蔓和树枝缠住，于是这两类动物决定掉换角。

刺鼠(*Dasyprocta aguti*)在其胸部和腹部获得红色和白色的皮毛,它的小"笛子"发出"kin-kin"声;天竺鼠也是这样。貘发出警报声,有如警笛。玉颈西猯(*Dicotyles torquatus*)把这皮肤披在肩上,这是它毛发黑的原因;它也得到了"hx-hx"的叫声;西猯（=白唇西猯：*Dicotyles labiatus*）则说"rr-rr"。最后，大食蚁兽(*Myrmecophaga jubata*）让这皮肤覆盖于手臂和背部，那里的皮毛变成黄色，它分得的叫声是"rr-rr"（比西猯的带喉音和哑音的"rr-rr"更清晰)。每一种猴也都得到了一种叫声。这样，一切野兽就都得到了它们的彩色皮毛和"笛子"。（K. G.：1，第73～75页）

这是种族动物学（ethno-zoologie）上的精彩一章，科赫-格林贝格以其对种族志材料的敏锐洞察力，保留了生动而又丰富的细节。像他自己所建议的那样，应当把这同另一个圭亚那人版本作比较：

**$M_{172}$ 阿罗瓦克人：鸟的彩色**

人和鸟协力消灭巨水蛇,后者把所有动物都拖进了窝里。但是,这些进攻者都很害怕,一个一个地惊叫着,借口说它们只能在旱地上战斗。最后,潜鸟(K. G.:一种潜水鸟)勇敢地潜入水中;他使这潜在水底围绕一棵大树根部盘旋的怪兽受到致命伤。人一边发出恐怖叫声,一边把这蛇拉出水面,杀死了它,剥下了皮。

潜鸟要求得到这皮，作为胜利的代价。印第安人首领嘲讽地说："当然可以！拿走就是！""太好了。"潜鸟回答说，一边告诉其他鸟。它们一起飞扑下地，每一个都口衔一块皮肤，飞走了。印地安人怒不可遏，从此之后，与鸟为敌。

鸟儿们躲到一个僻静地点分配这皮肤。它们一致赞同，每个鸟都保留自己口中衔的那块皮。这皮肤色彩缤纷——红、黄、绿、黑和白，并且带有从未见到过的斑纹。一当每只鸟都得到了名分应有的那块皮肤，奇迹出现了：以前一切鸟的羽毛都色泽黯淡，但现在突然变成白色、黄色和蓝色。……鹦鹉披上绿色和红色的羽毛，金刚鹦鹉披上红色、紫色和镀金的羽毛，这是前从未有的。给劳苦功高的潜鸟，只剩下黑色的头皮。但它说已很满足。（K. G.：1，第 292～293 页；Breitt：173～175 页；Im Thurn，第 382、383 页；Roth：1，第 225～226 页）

**查科的玻利维亚地区的维莱拉人（因此他们和卡杜韦奥人很接近）有一个类似的神话：**

### $M_{173}$　维莱拉人：鸟的彩色

一个寡妇只有一个儿子，他喜欢捉鸟、尤其蜂鸟。这是他的唯一工作，他极其迷恋这事，因此夜里总是很晚才回家。他母亲为此而心烦心乱，预感会带来灾祸，但他毫不在意。

一天，他在河边看到一些颜色各异的小石头。他把它们小心收集起来，想钻孔为自已制一条项链。他戴上这项链，就变成了一条蛇。此后他就以蛇形躲在树梢上。他渐渐长得又长又肥，变成一个食人怪物，开始灭绝一个一个村庄。

一个印第安人决定杀他。他们之间发生了战斗。尽管有鸽子

相助，这人仍快要屈服。于是，所有鸟都聚在一起来帮助他。“它们按科编成组，一起唱歌，因此据说歌是鸟的语言，所有鸟都能说。”

直到一个强大的鸟科矮鸺鹠（*Glaucidium nannum* 王）[12] 加入这个争端（在此之前，它一直在幕后），这些鸟发动的进攻才取得成功。他向这妖怪发起攻击，发出“not，not，not，pi”，把它眼睛弄瞎。其他鸟把它杀死，取出它体内的内脏，放掉受它害的人，其中有许多人还活着。于是，这些鸟撤退，每个科都朝一个确定方向飞掉。

不久，天下起雨来了。那妖怪的尸体以虹霓的形态出现在天空中，从那时起它就一直存在着，并将永远存在。（Lehmann Nitsche：2，第 221～226 页）

这些神话的发源地各不相同，因为 $M_{170}$ 属于加拿大的西北部，$M_{145}$ 和 $M_{172}$ 属于圭亚那，$M_{171}$ 和 $M_{173}$ 属于热带美洲的西南地区。然而很显然，它们全是一个题材的异本，这题材就是一种既是气象学的又是动物学的自然秩序的建立。钦西安人神话的英雄判定风的方向也即季节的周期性；并且，他们把亡故父母的骨架笨拙地放在一起，而这解释了人类类型的现有的(解剖学的)多样性。这两个方面也出现在卡杜韦奥人神话中，它解释了鸟的多样性(动物学秩序)，但在其中被肢解的孩子的血按小一个版本(Ribeiro：1，第 141 页)解释了雨季结束时、旱季开始前的天空的特定颜色，而按照另一个版本(Baldus：4，第 124 页)解释了虹霓的颜色。圭亚那人神话也把虹霓同鸟的彩色羽毛联

---

⑫ *Glaucidium* 种包括很小的鸱鸮：*Glaucidium brasilianum* 的翼展不超过 13 厘米。和其他鸱鸮不同，它们是画行鸟，并且，“尽管它们是这科的矮小种，却是很好斗的猎人”（Ihering，第 XXXIV，第 516～517 页）。

系起来；然而，维莱拉人神话（它也是关于虹霓）按照一种声学的而非视觉的判据规定动物学秩序：鸟按照歌声划分成不同类别。我为了简短起见而略去的那些吉瓦罗人版本也是这样做的。（karsten：1，第327～328页；Farabee：2，第123页）我们已经看到，阿雷库纳人神话同时也解释了不同种类皮毛或羽毛以及不同的鸟鸣声和动物叫声。托巴人版本（$M_{174}$）在亚马逊（Amorim，第277～279页）和圭亚那（Ahlbrinck，词条“nomo”）那里有其严格对当的版本，它在其他一些方面可同钦西安人神话相比较，因为虹霓对它的水被一个行经姑娘喝过而遭污染大发雷霆，引发一场大洪水，使所有印第安人丧生：“尸体变成黄色的、绿色的或黑色的，各种颜色包括黑色、白色和绿色的鸟都飞走了。”（Métraux：5，第29页）因此，同虹霓相联系的动物学秩序就被人和鸟双重地加以规定。

为了解释鸟的彩色羽毛的起源，托巴人和马塔科人有一个神话，它同上述神话似乎毫无联系。这就提出了一个无法回避的问题。

**$M_{175}$　马塔科人：鸟的彩色**

造物主和骗子陶克斯瓦克斯（Tawkxwax）沿一条河的岸边行路，在那里过夜。当他醒来时，他饿极了；他继续赶路，约在中午时分，他到达一所房屋，这房屋被许多盛水的罐围住。一个老妪住在那里。陶克斯瓦克斯上前问她要水喝。老妪指了指那些罐子，叫他畅怀喝去。

可是，陶克斯瓦克斯把水弄得很烫，因此叫老妪到河里去弄点冷水来。这老妪很关心她正在哺育的孙女，所以陶克斯瓦克斯劝她把这小孩放在吊床里。然后，他口念咒语，使老妪的罐子总

是盛不满水，他就可以有时间吃完这小孩子。老妪到了河边，徒劳地汲水。陶克斯瓦克斯拿过小孩，炙烤后吃了。然后，他把一块石头放进吊床（托巴人版本：狐狸把嘴对住婴孩的肛门，把里面所有东西都吸空，只剩下皮囊）。然后，他撤除符咒，罐子便汲满了水，老妪也回来了。

她看到了石头，便号啕大哭，怒不可遏。这老妪是所谓moromoro种的野蜂（另一个版本：一种石蜂）。她使这骗子沉沉睡去，趁他睡着时，她用蜡堵塞他身上所有的孔——口、鼻孔、眼孔、腋窝、阴茎和肛门；她还涂抹了他手指和脚趾间的空隙。

当这造物主醒来时，他意识到他正在危险地肿胀着。鸟儿们（那时都是人）来帮助他，想用斧即喙打开各个孔，但蜡封得太紧牢了。只有一个很小的啄木鸟成功地把孔弄穿了。造物主的血从孔中喷溅出来，使鸟儿们沾上了美丽的红色，只有乌鸦被肛门排出的污物弄脏。（Métraux：3，第29～30页；5，第133～134页；Palavecino，第252～253页）

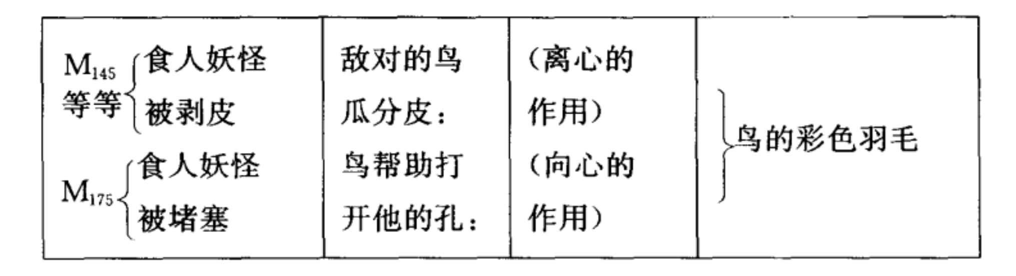
在解释这个神话时，我们面临两类困难。如果我们只考虑组合序列，即故事的展开，则它在结构上显得不连贯，也很随意。而如果我们试图把这神话纳入由其他关于鸟的彩色羽毛的神话（包括 $M_{174}$，尽管它也源自托巴人和马塔科人）构成的聚合整体，那么，我们解释上的阻力仍未稍减，因为它所讲述的故事似乎截然不同。[13]

我们现在开始来研究后一方面。解释鸟如何获得其彩色羽毛的那些神话乃关涉一个食人妖怪的皮肤分配。在我们刚才研讨的那个神话

---

⑬ 由于我已提到的那些原因，我不打算把这个现代神话同古代秘鲁人［达维拉人（Davila）］的神话和波波尔-维人（Popol-Vuh）神话的一个段落加以比较。（Reynaud，第50～51页）

中，那骗子事实上正是扮演了食人妖怪的角色，因为他吃了一个活孩子。眼下我们只考虑这神话的最后部分，于是，得到下述转换：



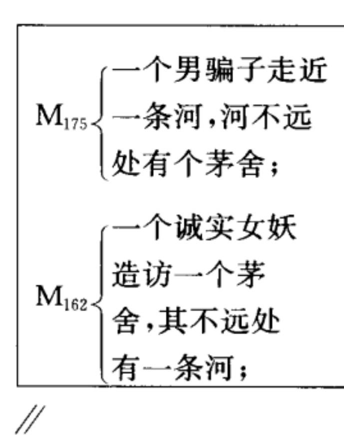
| $M_{145}$ 等等：食人妖怪 / 被剥皮 | 敌对的鸟瓜分皮： | （离心的作用） | 鸟的彩色羽毛 |
|---|---|---|---|
| $M_{175}$：食人妖怪 / 被堵塞 | 鸟帮助打开他的孔： | （向心的作用） | |

难道我们因此就得下结论说：$M_{175}$的第一部分的唯一目标就在于以其精细的结构和表面上无谓的丰富细节替这骗子作为食人妖怪的功能辩护吗？这结论似乎是不可避免的，如果我们只考虑组合关系的话。但是，我所以要对这个神话作相当详尽的讨论，正是为了举例说明这种结构方法的一个基本法则。

纯粹就其本身而言，每个组合序列都必须看做为无意义的：或者乍一看来没有意义；或者我们认为我们能够识别出一种意义，但不知道是否正确。为了克服这个困难，我们只能诉诸两种方法。一种方法在于把这组合序列划分为一些可叠合的片段，证明它们构成同一个题材的各个异本。（L.-S.：5，第 227～256；6）另一种方法同第一种方法互补，它在于把一个组合序列作为总体即一个完整神话叠加到其他神话或神话片段。由此可见，在这两种情形里，我们都在用一个聚合整体取代一个组合序列；其差别在于，在前一种场合，聚合整体被从这序列去除，而在第二种情形里，却是这序列纳入到这整体之中。不过，不管这整体由这序列的一些部分构成，还是这序列本身被作为一个部分，这原则都保持不变。孤立地看，不包括确定意义的两个组合序列，或同一序列的两个片段，仅仅由于它们是对立的这个事实而获得了意义。既然正是在这对偶构成之时这意义才变得清楚起来，所以，它以前并

不存在，但潜藏地以惰性残余的方式存在于孤立地考察的每个神话或神话的每个片段之中。这意义完全处于一种动态关系之中，而这种关系创造了几个神话或者同一神话的几个部分，并且由于这种关系，这些神话或神话部分获致理性的存在，并作为同一组转换的一些对立对偶而构成总体。在我们研讨的情形里，这证明因下述事实而变得更有力：它需要两个阶段，而两个阶段都重复另一个阶段，都有助于阐明另一个阶段。

实际上，我们已经知道了一个神话，它的组合序列可以说“解释”了托巴人—马塔科人神话的组合序列，因为它处处与之对立。我是指圭亚那卡里布人关于渔毒和疾病起源的神话（$M_{162}$），以上（第364～365页）已给出了它的扼述：



| | | | |
|---|---|---|---|
| $M_{175}$ | 一个男骗子走近一条河，河不远处有个茅舍； | 茅舍的主人是个正在照料一个婴儿的祖母； | 茅舍的主人没有掩藏她储存的水，而是慷慨地供给这水。 |
| $M_{162}$ | 一个诚实女妖造访一个茅舍，其不远处有一条河； | 造访这茅舍的女人是个正在哺育婴儿的母亲； | 茅舍的女主人隐藏她储存的水，自私地拒绝人分享这水。 |

//

| | | | |
|---|---|---|---|
| $M_{175}$ | 妖精要求喝水（尽管他是饥饿）； | 造访的妖精把给他喝的水弄得很烫； | 茅舍的女主人去到河里打冷水给造访的客人，而把她的婴儿留在茅舍里。 |
| $M_{162}$ | 妖精接受食物（但她感到口渴）； | 茅舍的主人（人）把提供的食物弄得很烫； | 造访这茅舍的女妖自己到河里打冷水，把她的婴儿留下。 |

//

（参见第 399 页）

| | | |
|---|---|---|
| $M_{175}$ {妖精把茅舍女主人的婴儿炙烤吃了，或者生吃了； | …… [$M_{175}$] …… | 鸟的彩色羽毛的起源。 |
| $M_{162}$ {茅舍女主人煮（而不是吃）妖精的婴儿； | …… [$M_{145}$] …… | 渔毒的起源。 |

以下（第 422～425 页）还要举一个逆反转换的例子，它在一种情形里终结于毒物，在另一种情形里终结于鸟的彩色。眼下重要的是，$M_{175}$的第一部分和 $M_{162}$同构，而第二部分和 $M_{145}$这个截然不同的神话同构。因此，我们可以问，$M_{145}$和 $M_{162}$之间是否有某种联系；如果有的话，又是怎样的联系。

$M_{145}$和 $M_{162}$两者都是关于渔毒起源的神话，但是它们沿相反途径来完成共同的使命。$M_{145}$把渔毒的起源归因于虹霓，而我们研究过的其他神话把虹霓说成是引致人类中间流行灾害和死亡的食人精。另一方面，$M_{162}$从描述一个尚不知道灾害和死亡的时代开始。一个超自然生命即雄的食人蛇为一个充当乳娘的雌妖所抗衡。这蛇迫害人（和 $M_{172}$中的鸟）；这雌妖则对人表示亲善。以一个儿童为化身，人成为蛇之邪恶的受害者（$M_{145}$）；也是以一个儿童为化身，雌妖成为人之邪恶的受害者（$M_{162}$）。蛇虹霓生活在它所有的水的底部。雌妖被剥夺了水，渴得要命。在 $M_{145}$中，虹霓和消灭它的鸟（空中生命）相互深恶痛绝；$M_{162}$中的妖精像它的一切同类一样，也极其嫌恶甜薯（神秘的生命?），只要提到的这个词，它就闻风而遁。[14]

显然，$M_{162}$占有特殊的地位：它是对 $M_{145}$的“批判”（在康德的意义上），因为这神话提出并加以解决的问题可以表述如下：为诱使一个

超自然存在（他是虹霓的对立面）酷似虹霓那样行事，总共需要哪些条件？尽管我的分析关涉形式，但我还是可借之提出关于这两个神话各自时代和它们的基本功能或派生功能的一个假说：为使这些组合序列成为可以理解的，$M_{145}$必然早于$M_{162}$，而这第二个神话必定是对第一个神话的一种沉思（无疑是无意识的）的结果。相反的假说大概毫无解释价值。同样，$M_{175}$看来对于$M_{145}$和$M_{162}$是派生性的，因为它预设了后两者，并且它的独创性仅仅在于这样的事实：它把它们并置，同时把它们反转过来。但是，反转的方式在各个场合里是不同的：$M_{175}$通过直接的词汇反转传达和$M_{145}$一样的消息（鸟的彩色）；它借助一种保留的代码传达和$M_{162}$相反的消息。通过一半履行虹霓的功能（基本上是邪恶的），一半履行妖精的功能（基本上是善良的），这既善又恶的骗子以多种方式从形式层面展现其两面性：通过达致两个神话之间“穿越”（crossing over）；在其中一个神话的情形里，采纳它的逆反的版本；这个版本的独创性反转；采纳另一个神话的一个“直接”版本；这个直接版本的一个独创性反转（但在另一根轴上）。

---

⑭ 我坦率承认，这后一解释是虚弱的。不过，它可以从另一个也源自阿拉瓦克人的圭亚那人神话（$M_{176}$）得到佐证。它讲述一个渔夫俘获女水妖，娶她为妻的故事。此后诸事顺遂。但是，后来婆婆喝醉酒，揭露了她儿媳的超自然出身，从而打破了这女妖秘密发下的誓言。女妖遭到侮辱，决定离开人，同丈夫一起回到水中住地。但在出走前，她用一罐 cassiri——用木薯和“红薯”（*Dioscorea*?）酿的啤酒——和她从水下带来的甜薯取代鱼（她把这鱼慷慨供给她的人的家庭）。在吃完这些补给之后，印第安人把空罐和甜薯的皮掷回水中。女妖再把酒罐变成一条巨大的魟（种名 *Silurus*），把甜薯变成 imiri（*Sciadeichthys*），后者是小的矮胖的鱼。由于这个原因，阿拉克瓦人称魟为“渔夫的水罐”，称 imiri 为“渔夫的甜薯”。（Roth：1，第 246～247 页）如果我们接受这样的事实：鱼之同水的关系·如鸟之同空气的关系，那么，这神话所假定鱼和甜薯间的等价关系可以推广如下：

（甜薯：地）::（鱼：水）::（鸟：空气）。

尽管上述结论很复杂，但这绝没有穷尽一切。有一个卡拉雅人神话（$M_{177}$）[我这里为了简洁起见，不想分析它，尽管它在某些方面看来是卡丘耶纳人箭毒起源神话（$M_{161}$）的一个逆反版本]，它讲述一个英雄的溃疡被一条蛇治愈了，而这蛇另外还给了他魔箭，他用它们消灭了吼猴中一类食人猴。这些箭并没有毒；相反，必须给它们糅入一种有魔力的软膏，否则，它们会反过来加害使用者。（Ehrenreich，第84～86页；Krause，第347～350页）可以注意到，这个神话的一个细节和$M_{175}$之间有一种奇妙的对称性。我们刚才已看到，$M_{175}$也是关于毒物起源的那些神话的一个逆反（但以另一种不同方式）。$M_{177}$中，英雄被教会模拟同一只蛙（他必须得到它的帮助）交媾，即把他的阴茎放在蛙的手指和脚趾间的空间中摩擦，也即把后者当做孔口。[15] 相反，在$M_{175}$中，蜂或黄蜂堵塞了口孔，填充由关节形成的褶皱，也把它们当做口孔似的。

另一方面——现在是比较$M_{175}$和$M_{162}$——还可记得，$M_{162}$的超自然女英雄尽管是虹霓的反面，但以其行为如同虹霓而告终，因为她作为引入死亡、疾病和渔毒的责任者出现。相应地，$M_{175}$的女英雄当以人形出现时同虹霓相一致——作为水的女主人，她最终证明是一只黄蜂或moro-moro蜂：这名词源自克丘亚人（Quechua），在他们的语言中，mu-ru-muru一词意指“多色的”，而这事实本身不无意义。像$M_{177}$中的蛙一样，这蜂不区分关节形成的褶皱和孔口，而得到了相反的结果：这蛙想象，有人将能够“刺穿”他的关节所形成的褶皱；这蜂在试图堵塞别的动物的孔口时，成为相反幻觉的受害者。像虹霓一样，蛙也同水相联系；$M_{162}$以一开始就以干渴而联系干旱描写它的女英雄，因

---

[15] 这些细节又是指*cunauaru*（参见本书第346～347页），它的身体“覆盖有一层气味难闻的黏物质，而要去除嵌在脚趾间的这黏块，特别困难”（Schomburgk，第2卷，第335页）。

为她被剥夺了水。如果我们继续应用这同样的转换法则，则我们可以由它们推断，$M_{175}$的蜂或黄蜂（其行为方式和$M_{162}$中的蛙相反）具有“干旱的”内涵，而这预先就证实了我将就黄蜂在谢伦特人仪式中的语义功能要说的意见。（第410页注⑰）

现在我们暂且回到钦西安人版本（$M_{170}$），它是本讨论的出发点。这版本本身所以令人感兴趣，是由于两个原因。在我引入它之前，我们已经看到，噪音的制造是在两种迥异的背景中进行的：在社会学层面上（逗闹）和在宇宙学层面（食）上。$M_{170}$的独创性在于，它把这两者结合起来：这神话从描述年轻人行为不轨即一种社会紊乱着手，而这社会紊乱标志着一系列冒险活动的开始，这些冒险活动以建立一种气象学的和宇宙学的秩序告终。

现在当我们仔细地考察它们时，我们注意到，卡杜韦奥人和维莱拉人神话（$M_{171}$和$M_{173}$）完全是一回事。前者把儿童的吵闹行为同晚霞和虹霓的色彩联结起来。在这个维莱拉人神话的两个已知版本中，这英雄的罪行或者在于回家太晚，或者在于躲避和他同龄的少男少女社会。（Lehmann Nitsche：2，第226页）这种反社会行为最终导致虹霓的出现和鸟之划分为不同类别，而这些类别显然是按照习惯和叫声规定的。

其次，$M_{170}$同一个庞大的复杂的神话组相联系，这里不可能研究这组神话，它关涉判定犯行为不轨过失的年轻人该受什么惩罚。有些神话同噪音有关：夜间的骚扰、对星星的侮辱或对天空的侮辱（因为天下雪），或对人的粪便的侮辱；另一些在美洲广为流传的神话则关涉怎么惩罚对食品采取的蔑视或轻视态度。如果我们采取这样的工作假说：食物是地上的模态（这里地既包括陆地，也包括水，也即同“高”相对立的“低”；参见L.-S.：6），那么，由这些神话所证实的事实即天空对噪音的反应**如同一种人身侵害**，便鼓励我们设定一种等价关系（我在后面还要更详

细地讨论它)。如果说噪音是天的侵害，对食物(或饮用水；参见 $M_{174}$)不敬是对地(或水：我们只要回想一下前面援引的托巴人神话和利用形体化极毒物获致的巨量鱼)的侵害，那么，由此可得：

[噪音(=对 x 的侵害) : 天] :: [对食物的侵害 : 地(或水)]。

上述等价关系(以其尚存疑问的形式)可用两种方式加以证明。我们为了从噪音制造到食，从食到乱伦，从乱伦到无秩序，再从无秩序到鸟的彩色，把许多神话连缀了起来，走过了一条复杂路径。然而，至少有一个巴西部落，它用一个神话就涵盖这条复杂路径：

**$M_{178}$　希帕耶人 (Shipaya)：鸟的彩色**

有两兄弟，同他们的妹妹住在一间弃置的茅舍里。其中一个爱上了这个小姑娘；他每夜同她睡觉，但未告诉她，他是谁。另一个兄弟发现妹妹已怀孕了，就叫她用精液擦夜间访客的脸。当犯罪的兄弟明白了，那脏物暴露了他时，就同妹妹一起飞上了天。但到了那里之后，他们吵开了；男人推了女人一下，这女人就像一颗流星似的带着**很大噪音**落地[着重号为我所加(编按：即黑体字)；参见 $M_{172}$，其中男人们把蛇拖到岸上，"发出恐怖的叫声"，本书第 394 页]她变成了一头貘，而留在天上的乱伦兄弟变成月亮。

另一个兄弟召来一些勇士，命令他们向月亮射箭，杀死它。只有犰狳成功地杀了它。月亮的血五彩缤纷，男男女女都在这血流向地球时被溅污了。女人擦洗时从下向上进行，因此她们受月亮影响。然而，男人擦洗时从上向下进行。鸟儿们在颜色各异的池塘里沐浴，因而每个种都获得其特有的羽毛。(Nim.：3，第 1010 页)

另一方面，回首我们已走过的路，我们可能会说，我们从英雄为盗鸟巢者的神话（$M_1$，然后是 $M_7$—$M_{12}$）出发，至少眼下，我们到达了关于鸟的彩色之起源的神话（$M_{171}$—$M_{175}$、$M_{178}$）。为了证明这个迂回的路径是合理的，我只需表明，如果说盗鸟巢者的神话是关于烧煮的神话，那么，那些关于鸟的彩色的神话从社会学、动物学、气象学或宇宙学等角度提出了一个问题，而这问题从形式观点看来同可以称之为食物的秩序的出现所带来的问题属同一类型。这样，我们回到了我前面提出的关于烧煮用火是高和低之间、太阳和地球之间的中介的见解（本书第 381 页）。因此，盗鸟巢者（他属于上面的天和下面的地的中间，并且以其能成为姻兄弟或女婿而成为男人和女人的中介、姻亲和血缘亲的中介）可能是烧煮用火的引入者（或取除者：总之是其主人），而这火从文化层面上建立起一种秩序，它同其他秩序——无论是社会学的、宇宙学的或各种不同中间层面上的秩序相一致。

记住了这点，就会甚至更令人惊讶地发现：有些神话直接把盗鸟巢者题材和鸟的彩色的题材并置起来。

### $M_{179}$ 帕林丁丁人（Parintintin）：鸟的彩色

两个印第安老人是亲密的朋友，他们决定到森林中去掏角鹰（“gavião real”，*Trasaetus harpyia*）的巢中的蛋。他们临时做了一个梯子，其中一人爬上一棵树，那里有一个他们以前放上的巢。留在树脚下的老人看到同伴已发现一个雏鹰，就问道：“那只小鹰是什么模样的？”另一个老人回答说：“毛发很好，像你老婆一样……！”[16] 这个名叫伊帕尼特格（Ipanitéué）的老人勃然大怒。他砸坏梯子，走了。他的名字叫卡努雷胡（Canauréhu）的同伴在树梢

⑯ 一种相同风格的巧妙回答，参见墨菲—奎因（Murphy-Quain），第 76 页。

上五天五夜没吃没喝，被黄蜂和蚊子（cabas e carapanans）折磨，它们日夜叮咬他。终于在中午时分，他听到远处传来鹰的叫声，它带回树獭肉给鹰吃。老人很害怕，爬到树梢最高处，蜷缩在那里一声不吭。这鹰飞到巢中。在它的小鹰吃东西时，它注意到了这个人。它感到惊奇，飞到附近一棵树上问这个印第安人，后者说了经过。当这老人重述了他对同伴作的嘲笑性回答时，这鹰大笑起来。它表示想再靠近些，以便听得更清楚。它坚决要老人再说一遍。但这老人怕鹰会杀死他。最后他得到保证，就又说了一遍。这鹰觉得太滑稽了，于是大笑，大笑又大笑……

这鹰然后对卡努雷胡说，它要帮助他复仇。它抖落自己的羽毛盖在他身上，直到他浑身全是毛，变成一头鹰。变态完成后，鸟就教这人如何飞翔，如何折断又长又坚硬的树枝。

他们一起飞出去。为了引起注意，他们**发出很响亮的叫声**［着重点为我所加（编按：即黑体字）］。他们飞到了村里的广场上，伊帕尼特格正在广场中忙着造箭。这两个鸟向他猛扑下去，用喙和爪攻击他，把他带走，一个抓住他的头，另一个抓住腿。这些印第安人向他们射箭，但只伤着那受害者。他们想拉从箭松开的线头来把他救回来，但没有成功，因为箭立刻就折断了。广场上有一个血池，里面充满了内脏和脑浆。

两头鹰把这猎物带回巢里，邀请所有的鸟赴宴，条件是每个鸟都要“文身”。它们用血给金刚鹦鹉涂画。mutum 的喙和翼尖涂上脑浆，tangara-hú（一种小艳羽鸟）涂上血，鹦鹉和长尾小鹦鹉涂上胆汁，白鹭羽毛也涂上脑浆。surucua-hú（一种咬鹃）的胸部和 jacu-pémun-hú 的颈部涂上血……这样，所有的鸟，无论大小，都被文身；有的有红喙或红羽毛；有的有绿色或白色羽毛，因为这已被杀害的老人的血液、胆汁和脑浆里什么颜色都有。至于肉，

鸟儿们就把它吃了。(Pereira，第 87～92 页)

尼明达尤把努涅斯·佩莱拉（Nunes Pereira）提供的材料和他自己从其他部落收集到的本文作比较，他指责佩莱拉的转述有毛病，也不完整。(Nim：11，第 3 卷，第 293～294 页）我认为，下述讨论将表明，不要匆促批评一个第一手得来的本文。在神话分析中，不能先验地排斥各种版本间的差异。这个帕林丁丁人盗鸟巢者神话的铺张版本的令人瞩目之处是，它逐一地而又以一贯的精确性反转相应的热依人神话的每个细节，甚至结构，而这不可能是收集者的疏忽或讲述者的兴之所至的结果。

| | | |
|---|---|---|
| $M_{179}$ {两个同龄的老人， | 由友谊维系， | 猎鹰（食人的）； |
| $M_7$-$M_{12}$ {非同龄的两个人（成人和儿童）， | 由婚姻关系， | 猎鹦鹉（食果的）； |

//

| | |
|---|---|
| $M_{179}$ {一个人通过一种不存在的社会关系（x 的妻子≠y 的姊妹）伤害另一个人； | 英雄被抛弃，受恶毒的[17]昆虫迫害。 |
| $M_7$-$M_{12}$ {一个人通过一种存在的自然关系（鸟是存在的，但声称不存在；蛋变成石头）伤害另一个人； | 英雄被抛弃，浑身沾满粪便，爬满寄生虫。 |

//

| | | |
|---|---|---|
| $M_{179}$ {以宇宙学结合的符号树獭为中介[13]； | 鹰喂养它的幼仔，不收养英雄，但同英雄“结盟”； | 英雄使鹰嘲笑他（笑的对象，+）。 |
| $M_7$—$M_{12}$ {以社会学结合的符号玉颈西猯（$M_8$）为中介（参见第124页）； | 花豹没有孩子，收养并供养英雄； | 英雄小心避免使花豹笑（笑的主体，-）。 |

//

| | | |
|---|---|---|
| $M_{179}$ {鹰授予英雄以鸟的本性（羽毛）； | 鹰给予英雄一种自然的能力（飞的能力，超人的力量）， | 鹰帮助他向一个朋友（他一直是人）报复。 |
| $M_7$-$M_{12}$ {花豹使英雄摆脱鸟类本性（粪便和寄生虫）； | 花豹赋予英雄一种文化力量（武器，烧煮用火）， | 花豹帮助他向一个已变成动物的亲属（母亲）报复。 |

//

| | | |
|---|---|---|
| $M_{179}$ {一种自然的和动物学的秩序的建立； | 食人的餐，在村子的境界外用； | 为被听到而制造噪音。 |
| $M_7$-$M_{12}$ {一种文化的和食物的秩序的建立； | 烧煮过的肉的餐，在村子的境界内用； | 不制造或不听噪音。 |

我们现在可以问一下，有什么理由可以进行这些各不相同的反转。

我已经界定了一大组神话，其中各神话的共同特征在于，把同一种相关功能赋予各种不同的对待噪音的态度，或者赋予可以看出是这

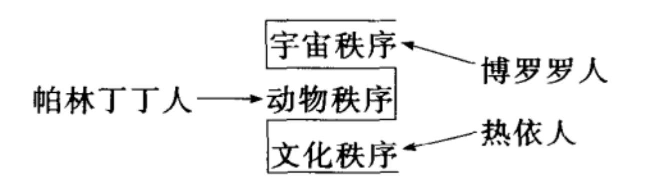
种态度的转换的各种态度。这些神话的语义功能在于证明这样的事实：两种类型秩序之间有同构关系，而这两种类型秩序可以是宇宙学秩序和文化秩序，也可以是宇宙秩序和气象秩序，也可以是上述秩序之一和对它们来说处于中间层面的动物秩序。在博罗罗人的盗鸟巢者神话（$M_1$）中，气象秩序是明确表达的（风和雨的起源），文化秩序（烧煮的起源）则是隐含的。属于同一组的热依人神话那里，情况就相反。不过，这些神话中无一涉及动物秩序，而这种秩序在查科和圭亚那的神话中占据十分显著的地位（就这些神话而言，我们因而又证实了，以骨架方面来说，它们彼此的接近超过它们同巴西中部和东部神话的接近，尽管这个地区处于查科和圭亚那的中间）。我们现在可以明白，帕林丁丁人版本起着连接两方的作用，其中一方是巴西中部和东部的版本，另一方是查科和圭亚那的版本。利用假借自盗鸟巢者循环的代

---

⑰　这个令人瞩目的对立证实了谢伦特人大斋戒仪式中的黄蜂插段已提示的解释（参见本书第384页注⑤和第404页）。如果说寄生虫标示“腐烂的世界”，那么，恶毒昆虫必定标示“烧焦的世界”（在我赋予这些词的意义上，第381～383页）。大斋戒旨在使人类摆脱烧焦世界的威胁，而黄蜂的出现预示着这世界的末日。因此，黄蜂是这个世界的使者，不过它有双重能力，既是“歌手”（由唱歌的人传授），又是微型箭的提供者，这箭原是它们的刺，从同人类敌对的自然形态转变成服务于人类的文化形态。这很可能象征着烧焦世界的驯化或归化。班纳尔（2，第20，27～28页）最近叙述了一种卡耶波人仪式游戏：有时由儿童模仿的成年人对黄蜂作战，后者的土著名字意为“敌人”。

⑱　关于树獭的这种功能（它在这里只有间接的意义，我也不会再去单独地规定它），主要可以援引玻利维亚的塔卡纳人的神话。在那里，树獭是焚烧世界的破坏性火的主人；如果它无法在地上通便，而不得不以树梢通便，那么，它的粪便就“获得彗星的力量，能粉碎这个世界，灭绝一切生物”（Hissink-Hahn，第39～40页）。这种信念的一种回响见诸圭亚那，那里把下述的星称为“树獭星”：它在漫长旱季开始时出现在地平线上，被认为降落到地球上来履行其自然功能。（Ahlbrinck，词条“kupirisi”）

码，这个帕林丁丁人版本“传送”属于鸟的彩色循环的消息：




但是，为了实现这种反转，$M_{179}$必须成为对于其他版本的一种漫画化。既然它旨在描述一种自然秩序，所以家庭关系和社会规程（其词汇传承自博罗罗人和热依人版本）被作了负面化的处理，或者弄得滑稽可笑。两个姻兄弟——一个是少年，另一个是成年——代之以两个老人，他们仅仅是“朋友”，不是亲属，也不是姻亲，换言之，它们由最弱的而非最强的社会关系相联结。然而在以其妻子（她不是一个姊妹，因为这两个老人仅为朋友）为替身而杀害同伴时，$M_{179}$的这个可笑英雄显示了这种缺失关系的逻辑力量。这种引喻的表现形式后来也出现在那个把鸟的特定着色（属于一种自然秩序）说成是“文身”的神话之中，这个神话因此把这些着色吸收进文化秩序的示差标志之中。在由**人盗鸟巢者**（巴西中部和东部）和**人捕鱼者**（圭亚那）所构成的双连的中间，这个帕林丁丁人神话插入了**鸟捕人者**，作为第三连。

操一种图皮语方言的蒙杜鲁库人构成属于热依族的东方部落和西方帕林丁丁人（像蒙杜鲁库人一样，也操图皮语）之间的一种过渡。他们的地理和语言位置也许说明了，他们关于鸟的彩色的神话为什么审慎地避免提及盗鸟巢者神话。可以说，蒙杜鲁库人神话被完全地“去人性”；它仅处于两个层面上：动物学的（明显的）和宇宙学的（隐含的）：

### $M_{180}$　蒙杜鲁库人：鸟的彩色

一个鹰王后同她的孩子一起住在树梢上。一天，它飞下去抓河面上的一只龟；但这龟非常重；它把这鸟拖到水底给淹死了。

失去母亲的小鹰的叫声引起一头黑鹰注意。它起先关心这小鹰，但很快就感到厌倦，飞走了。一头“rapina”鹰取代了它。小鹰长大后，它的两个保护者训练它举起树干，树干的分量不断加重，以致它甚至能举起大龟，可以为死去的母亲报仇。

准备好了之后，它就等待那龟。那龟浮到了水面，浑身粘满死鹰的羽毛，引来了这小鹰。这鸟潜下水去，抓住这龟，而这龟想把它拖进水里。但是，其他龟把这龟推向水面。这鸟带着猎物飞回巢中。

这鹰邀来所有的鸟吃这龟。首先得砸开龟壳。巨嘴鸟鹦鸮试了一下，它的喙被弄扁了，就成了现在的样子；啄木鸟成功了。然后鸟儿们用红色血液、蓝色胆汁和黄色脂肪涂抹自己。鹦鸮在眼睛四周涂蓝色，尾巴端部涂黄色，胸部涂一条黄带。它还把血涂在尾巴上。啄木鸟头上涂红色；pipira 浑身涂上蓝色。mutum 用血涂腿和喙。为了不让 galsa（garça? ——“一种涉水鸟”，Murphy：1，第 143 页）用上动物染料，mutum 提出使用白黏土。galsa 照 mutum 的意见做了，但当轮到 mutum 时，它飞走了。galsa 只能抓住它的尾梢，而这尾梢直到今天仍是白的。

为了答谢，鹰王把龟的头给了“rapina”鹰，后者用它做了个小号，发出“Toc，toc，poat，poat”的声音。tawato 鹰［种名 *Astur*(?)，参见 Ihering，词条：“Tauatu pintado”］好妒忌，尽管它得到一大块，但还是尖利地叫着。它坚持要求掉换。自从那时起，tawato 鹰就一直粗声粗气，而“rapina”鹰吱吱地叫：“Iii-iii-iii”。（Murphy：1，

第 128～129 页）

这个神话很难分析，因为三个“鹰”种及其在土著分类中的地位皆不明。按照墨菲（I，第 143 页），“rapina”鹰是 *Cerchneis sparverios eidos*，tawato 是 *Hypomorphnus urubitinga urubitinga*。另一个版本分别叫它们 ii 和 uayuptauhu 或 puatpuat。（Kruse：2，第 633 页）一个来历不明的亚马逊人版本中，没有相助的鹰。（Barbosa Rodrigues，第 167～171 页）因此，我只想强调这样的事实：$M_{180}$ 和 $M_{179}$ 在很大程度上是同构的。$M_{179}$ 中的人和 $M_{180}$ 中的鸟练习举起和敌人一样重的木头；鸟在被抛弃时大声呼唤救助；人则不吭一声；$M_{179}$ 中披满羽毛的人同 $M_{180}$ 中的粘满羽毛的龟相对应；在前一种情形里，“在上面的”攻击者大声叫唤着，侵害“在下面的”敌手；在第二种情形里，情况相反：鹰保持沉默，等待龟来惹它，再侵害之；最后，受害者的人伙伴试图拉他回去（$M_{179}$），而动物伙伴把受害者推向水面（$M_{180}$）。从把头给予功劳最大的动物这个插段中，可以看出同圭那亚版本（$M_{172}$）的联系。

尤其明显的是，和帕林丁丁人神话不同，蒙杜鲁库人神话完全在动物界中进行，尽管像帕林丁丁人神话一样，它也涉及食肉的鹰，而不涉及被逐出巢的鹦鹉：它们是好斗的而不是爱好和平的鸟；吃肉而不是食果的鸟；在蒙杜鲁库人神话中，鸟同水相联系，而鹦鹉同旱地相联系，它们在旱地上生长的树上寻找食物。这最后一个对立在博罗罗人那里是一目了然的，他们的祭司有时被认为变成了鸟，以便帮助寻找食物：作为金刚鹦鹉，他们采集果子，作为角鹰，它们捕捉鱼或者杀死其他鸟。（Colb.：3，第 131 页）

# Ⅲ　婚礼




**（如果，如果她生了一个孩子，则她也可能身价倍增。）**

伊戈尔·斯特拉文斯基（Igor Stravinsky）：

《婚礼》（*Les Noces*），第四场。

我们已考察过的所有虹霓神话都把这现象同渔毒和疾病相联结，或者同鸟的彩色相联结。但是，引入虹霓的方式因所选择的连接类型而异：它可能是一个主动者，也可能是对它所施的一种行动的被动对象。

活虹霓所以引起毒物和疾病出现，直接或间接地是因为它的邪恶：它作为道德的原因起作用。对于鸟的彩色来说，它仅仅是物理原因，因为鸟只是在先期杀了虹霓，分掉其皮肤之后才获得它们各自独有的羽毛。我们也可以换用一种词汇说，虹霓意指毒物和疾病，但当它用于鸟的彩色时，它的逻辑功能就从能指变为所指了。

当我们最初遇到这个问题时，我们诉诸短间隔和长间隔的辩证法来解决它。我们已经看到，疾病和毒物呈现双重性。两者都意味着，生和死、自然和文化结成可传递的关系，从一者到另一者的转变渐进

地发生，看不出有什么中间阶段。并且，疾病和毒物本质上是“变化音”的实体，产生可以说是“自然音”的效果；因为渔毒像流行病一样也在被它感染的人群中造成很大的空隙。玻利维亚的瓜拉尤人从渔毒和流行病的相似性中引出了一个合理的结论：他们相信，一切疾病都是中毒的结果，如果人不会中毒，他们也就绝不会死。（Cardus，第172页）

因为毒物和疾病可以看做为“变化音”的实体，所以它们和虹霓有一个共同特点，而这使虹霓适合于意指它们。另一方面，它们引起人们对浩劫作经验的观察，而这导致了这样的推论——或者说证实了这样的假说：连续包含不连续，甚至产生不连续。但是，一旦虹霓不再被看做为一个主动者，而转变为行为的对象，上述关系就会反转过来。一种能指的变化音即自然音秩序的负面形式（因为这秩序仅仅是一种被破坏的连续的残余）让位于一种所指的变化音：可用以建构一种秩序（也是自然音的）的正面原材料，并且它像另一者一样也将被归于自然。实际上，任何特定群体的大量减员（无论被流行病杀害的人类群体还是被毒物杀害的鱼），是同这些物种的总的不连续性相对称的：两者在任何一个属的内部都是同构的。我前面已通过另一种论证得出这个结论。（第一篇，I，4）

我们回想一下 $M_{173}$ 的维莱拉英雄变成一个变化音实体的情境，“这实体的色彩即使在黑夜里也可从远处看到发出闪光”（Lehmann Nitsche：2，第222页）。这转换发生在他在河边捡起一些颜色各异的石头，给自己做项链之后，换句话说，这项链是由以前散布的元素构成的一个多色实体，而一旦这些元素串在一起，它们的间隔就变得非常小。我认为，在从热带美洲采集的任何种族志收藏中，都很难找到符合这种说明的项链，因为，那里土著戴的项链，颜色非常素净，式样也规则齐一。[19]因此，这神话中所说明的过程就更加耐人寻味。实际上，热

带美洲土著的项链几乎总是用黑白珠子做的，这些珠子是用水生软体动物的贝壳或棕榈壳雕刻成的小圆片。种类繁多的手艺珠子在相当程度上被忽视了：黑白相间仍是最受珍视的颜色。另一种颜色即蓝色，有时被采用来制造单色项链，例如当这种颜色（土著语言很少把它同黑色相区别）具有宗教意味时。（Huxley，第 47 页；Nino，第 197 页）我曾同七八个部落的土著一起生活，我从未看到他们利用我们分配给他们的各种（完全充裕）珠子（L. -S.：3，第 260 页）制造多色项链，像维莱拉人神话中的鲁莽英雄所做的那样……

应当指出，博罗罗女人以前不情愿接受别人给她们的带条纹的或花形图案的织物："起先我们怪罪于时尚或任性。后来，我们知道，她们的态度是由宗教观念决定的。祭司……解释说，带条纹的或花纹图案的织物属于灵魂世界，由于这个原因，妇女被禁止接受它们，即使作为礼物也不行，除非用它们作为在丧礼期间代表已故男人的人的服饰，或者用来酬谢被委托念咒招亡魂的祭司；甚至后者也只有在他告诉亡魂他想这样做后才能穿它们。"这个作者还说，博罗罗人规定使用浅色或素色织物。（Colb.：3，第 131 页；《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 174 页）1935 年，土著用同样论据给我们解释，为什么他们的陶器是深色的，并丝毫不加装饰。[20]无疑，如此憎恨多色彩，在南美洲实属绝无仅有。然而，博罗罗人仅仅把他们同其他群体共同的一种态度贯彻到极端，

⑲ 奇里瓜诺人那里甚至也是这样。他们生活的地方距维莱拉人不远。按某些旅行家所说，他们的项链用珊瑚和孔雀石做；然而，这个论断遭到 B·德·尼诺（B. de Nino）（第 197 页）的否证。有可能的是，维莱拉人神话的奇妙发明是由安第斯山人（Andine）的古老项链启发土著的。不过，彩色石头的题材也出现在圭亚那，在那里，这题材同虹霓精灵相联系（Goeje，第 33 页），并且我们从其他资料获知，卡里布人的虹霓名字也标示负子袋鼠（参见上引书第 326 页），所以，看来这题材的起源事关思辨而非经验。

而他们以更为微妙的方式显示这种态度。图库纳人在他们的一个神话（$M_{181}$）中说，仪式用的乐器总是被涂上齐一的红色。一个神命令文明英雄改用“各种不同颜色的黏土”，这土可在离一条河的不远处找到，但他不得用手碰它。他就用吹箭筒来采集土。他不断把吹箭筒插进地里，直到取得每一种土的样品。此后，他通过用一根杆清出筒内的土来提取颜料，然后用它们涂画。这神话还说，这种涂画是影响乐器禁忌的主要原因，按照这禁忌，女人不准看乐器。另一个神话（$M_{182}$）解释说，一个女人为了满足自己的好奇心而躲在一棵树上。但是，一当乐器出现，她就被乐器的装饰弄得神魂颠倒。她错把一支小号当做一条鳄鱼：“她小便失禁，啪！跌了下来。”乐师们向她冲过去，把她剁成碎片，还加工处理。他们甚至强迫她母亲和姊妹参加吃她的过程。（Nim.：13，第 77～78，134 页）

这些故事需要作几点评论。首先，可以记起，图库纳人把两个虹霓之一看成陶土的主人。（*参见本书第 324 及以后各页*）其次，强加于英雄的这种十分特殊的颜料制备方法似乎不可避免地导致部分的混合，以至于乐器上的颜色相互混杂，就像虹霓的颜色。最后，罪妇之死的描

⑳　古埃及人似乎也利用彩色和单色的对比，但发展出了一种同博罗罗人相反的服装礼拜仪式：“至于圣服，爱西丝的衣服是染色的，色调也多样；因为，她的力量完全作用于物质，而物质采取一切形态，构成一切事物，如光亮和黑暗、日和夜、火和水、生和死、开始和结束。但是，奥西里斯的圣服没有色调，也没有多样的色彩，而只有一种单纯的、像光似的颜色。因为，初始因和原初要素是完全单纯的，所以是精神的、可以理解的：由于这个缘故，这些服装一旦被使用过，就被放置起来，包藏起来，不让人看到，不让人触摸。相反，爱西丝的服装常常使用。因为，可感觉的东西是在日常应用中为我们熟悉的，它们提供给我们许多机会来显示它们，从其各种变态中观察它们；但是，对精神的和理智的东西的纯真、虔诚的理解，则像一道闪电让灵魂一瞥。”（Plutarque。§xli）

绘——她坐在树枝上神魂颠倒，然后撒尿，最后跌地——完全符合于一个猴子被一支带箭毒的箭射中时发生的情形，正如我自己在纳姆比克瓦拉人那里亲眼目睹的那样；并且，这事实还为我们利用的资料所独立地证实："（毒物）对受伤动物的作用是立即引起大小便失禁，动物随即在三分钟左右之内跌地。"（Nim.：13，第 30 页）这里，我们又遇到了虹霓、色彩和毒物的三元组合；博罗罗人和图库纳人的差别在于，后者似乎把彩色装饰的毒效限制于女性。

图库纳人的陶器是在白底上粗糙地装饰上棕色图案；这些图案是几何形的或者动物形状的。尼明达尤并不认为，这种装饰曾经达到较精致的水平。（13，图版 6 和第 47～48 页）这对其他亚马逊部落来说并不成立，他们总是制造出非常美丽、精致的多色陶器。这种技术的和艺术的技艺伴随着虹霓神话的一种重要倾向：

### $M_{183}$ 亚马逊人（特夫尔湖）：彩陶的起源

从前有个年轻女人，她没有任何手艺，她做的陶器不成形制。她的妯娌为了嘲笑她，用黏土模制她的头，再叫她把它烘焙成陶器。

一天，一个老妪出现，这年轻女人便向她诉述了自己的不幸。这老妪是个慈悲心肠的妖怪，她教这年轻女人如何制造精美陶罐。这老妪离开时对这年轻女人说，她以后以蛇形出现，不要怕和它拥抱。这女英雄照她说的做了，这蛇立即变成一个妖怪，向这被保护人演示了如何给陶罐涂画：她取了些白黏土，均匀光滑地涂抹在罐子全身。然后，她用黄色黏土、棕色黏土和 roucou（urucu：*Bixa orellana*）画上美丽的、变化多端的图案，并对这年轻女人说：有两类图画：印第安图画和花卉图画。画蜥蜴的头、

> “大蛇”的形迹、木兰树枝条、虹霓巨蛇博尤苏（Boyusu）的乳房等等的那类画，我们称之为印第安图画，另一类就是画花卉的画。
>
> 然后，这妖怪拿来黑的清漆，用它装饰许多葫芦，给它们上光，在它们里面画上各种各样图案：陆龟的壳、雨丝、曲折的河流、鱼钩和无数美丽图案。……（Tastevin：3，第192～198页）

因此，在一种产生多色陶器的文化中，虹霓带有含糊的多重意义。它的令人敬畏的力量可能成为保护性的和放纵的。就其第二方面而言，毒物（由虹霓以其另一个方面蒸馏而成）可以说倒退到了切不可认为是令人讨厌的粪便状态：用于棕色颜料的棕土称为“大蛇的粪”（上引书，第198页）。为了找到启示，如果说陶女引来了乔装成老妖怪的虹霓，那么男人则成为性爱的对象：虹霓在他们看来是妖媚的情妇。[21]（上引书，第197页）因此，这里我们又看到一种运动，它同引导我们从诱淫魔药到致死魔药、从诱奸动物到毒物的运动相反。这种相反运动是一种区别于博罗罗人而同色彩[22]相调和的美感的特征。

但是，热带美洲有一个地区，那里似乎普遍地、毫无保留地采纳

---

[21] 至少令人好奇的是，按照一个玛雅人（Maya）传说（它无疑是某个古老神话的遗存），有一个被遗弃的未婚妻，其名可能意为“虹姨”，她在死后变成一个欺诈的神。她勾引旅行者，然后变成一条带叉尾的蛇，她把叉尖插进被害者的鼻孔，同时她把身子压在后者上面（Cornyn）。这种逆反的交媾实际上同 $M_{95}$ 中就一个负子袋鼠神描述的交媾行为相对称。由此可见，在墨西哥，蛇、虹霓和作为诱奸者的负子袋鼠（在这里转变成一个反抗诱奸的处女，然后变成一条雌蛇，她诱奸男人，一如一头雄负子袋鼠诱奸女人）三者是相联系的。顺便指出，众所周知，臭鼬——同鼬鼠和蜣螂一起——在古代墨西哥人的宗教绘画中占有一席之地（参见 Seler，第 IV 卷，第50页），作为普通人死后转生的形态之一。

多色彩。我现在是指羽饰，博罗罗人提供了豪华的例子。[23]但是，不无道理的是，世界的这个地区的神话首先（$M_{145}$）或专一地（$M_{171}$、$M_{172}$、$M_{173}$等）通过诉诸鸟来提出物种多样性的问题。羽毛的实用无疑提出了一个理论困难，而这些神话有助于克服它。

有人可能提出异议说，按照某些圭亚那神话，一条蛇的被烧焦的和肢解的尸体不是引起被赋予独特羽毛的鸟，而是引起植物性护符。(Roth：1，第 283～286 页；Gillin，第 192～194 页；Orico：2，第 227～232 页)这些护符主要是各种杯芋，其中每一种都被赋予一种特定的魔法功能。所以，这里又是把特定多样性用于表达重要对立的问题。科学植物学的术语把许多种类天南星科植物(它们带有光彩的、变化多端的叶子)归于双色杯芋(*Caladium bicolor*)这个名下，以此独特方式强调这些叶子的最显著特征，而这些特征可以看做为羽毛的植物等当物。所以，尽管表面上这是个例外，但问题始终以羽毛为中心。

选择羽毛制作饰物，似乎受一种真正的色彩狂感召。绿色变成黄色，然后变成橙色或红色，最后通过突然回归绿色或通过紫色的中介而以蓝色告终；或者蓝色融合成黄色，而黄色又淡化成烟灰色。可能性最小的转换是：从蓝色到橙色，从红色到绿色，从黄色到紫色。……当羽毛颜色齐一时，艺术手腕就可通过机智地粘贴或配置各种不同色调的羽毛来弥补这种缺陷(D. 和 B. Ribeiro)。然而，有这样的神话存在，它们断定物种的普遍不连续性对于每个物种所特有的色彩的内部连续

---

㉒ 这里可以回想起蒙田(Montaigne)[《散文集》(*Essays*)第 1 篇第 30 章，Florio 译]引过的那首动人的巴西情歌："小毒蛇，好毒蛇，你停一停，我妹妹可能要照你的彩色外衣的图案画花样，做美丽的花边，因为我要送给我的情人；因此，你的美丽、机智或气质最受人垂青，一切其他蛇都黯然失色。"亦见德·戈杰(第 28 页，注 24)：朱里马瓜人(Jurimagua)的女人总是召唤蛇来，描摹它们的皮肤上的图案，用来装饰陶罐。

㉓ 它们是男人专用的。多色陶器则不同，无论在哪里总是看做为女性专有物。关于在博罗罗人那里的这种对立，参见本书第 65 页。

性的优先性。和艺术爱好者不同，印第安人并不把一根羽毛看做为必须加以描述的、每一个细枝末节都得加以分析的审美对象。相反，每种类型羽毛都作为整体去理解；在这总体中，每个特定物种的示差同一性都用可感知的东西来传达，以致它不可能同任何别的物种相混淆，因为自从虹霓身体被分裂成片段之后，每个物种都必须按照它在这肢解中所起的作用来确定。

因此，每当神话中出现颜色时，我们都必须考察涉及哪种类型多色彩：是各种颜色相互渗透，以致无法说出一种颜色在哪里开始，另一种在哪里结束呢？还是相反，鲜明的颜色或混合色的组合构成一系列相对比的颜色组呢？一个亚马逊人神话（$M_{184}$）描述了毁灭人类的大洪水的前兆，从而提供了第一种类型的一个给人鲜明印象的例证："太阳和月亮变成红色、蓝色和黄色；野兽、甚至花豹和其他猛兽无畏地在人群中行动……"（Barbosa Rodrigues，第 214 页）蒙杜鲁库人在诉述蛇莫尤苏（Muyusu）即虹霓因渴望教人如何写，所以通过模仿各种各样动物的叫声来引起人们注意的时候，用图和声学语汇说明这种短间隔占优势的情形。（Kruse：2，第 623 页）顺便指出，值得注意，当土著模仿书写时，他们画一些波纹线，似乎书写的不是形状各异的字，而是一系列流动（图 19）。另一方面，一个蒙杜鲁库人神话（$M_{185}$）夸示地选择一种视觉代码来说明另一种类型多色彩，后者用长间隔表达；它讲述了，造物主如何通过给人涂画上各种颜色——绿、红、黑和黄——而把他们划分为各个部落，把其中有些人变成动物。（Barbosa Rodrigues，第 245～251 页）按照博罗罗人的一个传统，他们是一种鳞翅目昆虫（他们称之为 aororo 或 aroro）的幼虫的后裔。而因为这种幼虫以三种鲜艳夺目的颜色——红、黄和黑——为标志，所以，博罗罗人采取这三种颜色作为他们的特殊标志。（Colb.：1，第 51 页；《博罗罗人百科全书》，第一卷，第 175 页）每种类型多色彩都相应于混淆或分化。

图 19　一个纳姆比克瓦拉印第安人的"一页习字"
（L. -S.：3，第 314～315 页）

作为长间隔和短间隔的这种辩证法的实际状况的一个附加证明，我们可以引用一个关于鸟的颜色的起源的圭亚那神话。($M_{186}$；Brett，第 29～30 页；Roth：1，第 212 页）可惜，像科赫-格林贝格清楚地认识到的那样（1，第 278 及以后各页），要分析这个神话，非得把它放在一个巨大泛美神话组之中不可，这个神话组称为"访问天空"。但这项工作需要专门一卷著作。无疑，我们应当得出这样的结论：一个男人和一个兀鹰女人——她"浑身布满臭虫"（Van Coll，第 482 页）或者用她的粪便弄脏茅舍的地板（Wirth，载 Baldus：2，第 23 页）——的结婚可以解释为一个凡人和一个负子袋鼠星的结婚的一种转换，因为两个妻子具有同样的天体本性和同样的歧义性。一个来源不明的亚马逊人神话（$M_{187}$）似乎自发

地进行了这种比较，它讲述了一个故事：一个女人蔑视一个可憎的求婚者，称他为“负子袋鼠”。但当后者坚持求婚，最终诱奸她时，他被证实原来是个兀鹰，而女人被他的恶臭气味授孕。按照这个神话，兀鹰一心用毒物捕鱼，同时食用充满蛆的腐肉。（Amorim，第435～440页）

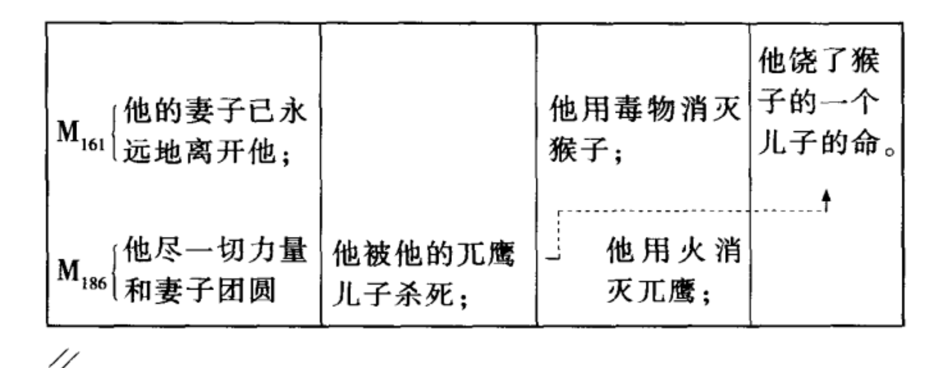
虽然我不打算探讨访问天空的神话，但我至少可以比较 $M_{186}$ 和 $M_{161}$，以便表明，关于鸟的颜色的前者是同解释狩猎用的（*以及无疑也用于战争；参见本书第357～359页*）毒物的起源的后者完全对称的。因此，这种比较证实了我们按照“间隔辩证法”先验地推演出来的结论：一个关于鸟的彩色的神话以其反转形式重构了一个关于毒物起源的神话；因此，从辩证法的观点来看，短间隔领域和长间隔领域是可以相互转换的。

| | | |
|---|---|---|
| $M_{161}$ {英雄娶一个猴女人； | 他拜访他的父母(人)； | 他在拜访他的岳父母(动物)时被遗弃在树梢上。 |
| $M_{186}$ {英雄娶一个兀鹰女人； | 他拜访他的岳父母(动物)； | 他在提议拜访他的父母(人)时被遗弃在树梢上。 |

//

| | | |
|---|---|---|
| $M_{161}$ {他能借助黏性藤蔓爬下来， | 得到被捕获的鸟(≡兀鹰)帮助； | 他被鸟收养。 |
| $M_{186}$ {他能不顾树干带刺而爬下来， | 得到蜘蛛和鸟(≠兀鹰)帮助； | 他成为鸟的领袖。 |

//



| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| $M_{161}$ | 他的妻子已永远地离开他； | | 他用毒物消灭猴子； | 他饶了猴子的一个儿子的命。 |
| $M_{186}$ | 他尽一切力量和妻子团圆 | 他被他的兀鹰儿子杀死； | 他用火消灭兀鹰； | |

//

| | | |
|---|---|---|
| $M_{161}$ | 通过同意和鹰一起去打猎，人得到了箭毒； | 打猎用毒物的起源。 |
| $M_{186}$ | 通过就战利品的分配进行争吵，鸟得到它们的羽毛； | 鸟的彩色的起源。 |

在本书第五篇的开头，我研讨了沉默和噪音间的对立。一旦以这个角度提出噪音问题，我便走向思考：习俗从哪些环境条件规定噪音。那时我指出，这些条件同社会秩序或者宇宙秩序有关。这两种类型秩序之间立即出现作为中间项起作用的第三种类型秩序，这就是动物学秩序。我已表明，这秩序在另一层面上也是中间性的，它无异于引起紊乱的东西即虹霓、流行病和捕鱼用或打猎用毒物，除非通过扩大它们的构成项之间的偏差。因此，生物学不连续性以两种方式体现在神话之中——一种是正面的，另一种是负面的：作为动物学不连续性，它提供了宇宙秩序和社会秩序间的过渡；作为人口统计学的不连续性，它在秩序和紊乱之间履行这种同样的功能。在我们沿这两根新轴看到了那两个神话（我已出于迥异的理由对它们作过比较）之间的新联系的同时，我们也发现了一些出乎意外的捷径，它们把我们带回到

我们的出发点即英雄为盗鸟巢者的神话。这样，我确证了，我们从外部考察神话思维时必须费力地加以重构的那些图式客观地存在于神话思维之中。

就沉默和噪音而言，我们遇到了一个困难，它同制造噪音的仪式在无文字社会中和在西方民间传统中分布不均衡有关。后者不加区别地把这些仪式运用于宇宙或社会情境；前者则似乎把它们局限于宇宙情境。因此，我提出这样的见解（本书第 390 页及以后）：在无文字社会中所以对该受谴责的结合不用逗闹加以惩罚，其原因可解释为噪音范畴不适合于这种下贱的用途。这些社会的人似乎担忧：人这样地对噪音作伦理化的利用可能构成一种过分的滥用。

然而，有一些事例明白地显示了沉默和噪音间的对立。在澳大利亚的瓦拉蒙加人（Warramunga）那里，当一个病人临终时，规定他死前噪音大作，死后保持沉默。（Spencer & Gillen，第 516～517，525～526 页）相应地，博罗罗人的灵魂造访这种重大仪式（它是先人的一种象征性的、暂时的复活）在黑夜、绝对沉默和一切火都熄灭之后这些条件下开始。亡灵害怕噪音；但当他们到达时，就爆发巨大噪音以示敬意。当在打猎杀死的一个动物被带回村，萨满巫师召唤精灵来占有它时，情形也是这样。（Colb.：3，第 93，100～102 页）

另一方面，噪音有其对立面：沉默。不仅在西方的民间传统中，而且在相当多的无文字社会中，沉默都被用来标志某些种类社会关系。我特别想到弗雷泽（Frazer）在两处（1，各处；2，第四卷，第 233～237 页）提到的一组习惯，即强制寡妇或鳏夫、甚至更经常地还有新婚夫妇过一段沉默的时期。

在澳大利亚、大洋洲和非洲的各个地区，年轻夫妇必须保持沉默一个时期，从两个月到一年不等，因地而异。在美洲、高加索和撒丁也可看到类似风俗。通常在头胎孩子出生时禁止说话。弗雷泽在讨论

这种风俗的意义时下结论说："妻子在头胎孩子出生前一直保持沉默，这可能出于对她初次怀孕的某种迷信，而我们还不理解这种迷信。"（2，第四卷，第236～237页）

这里问题不在于怀孕而在于出生。像我在别处已试图表明的那样（L. -S.：2和4，各处），如果说每次结婚都破坏了社会集团的平衡，只要家庭局限于丈夫和妻子，保持无孩子的状况（因为结婚虽是重大联姻棋戏的一部分，但总要暂时先从棋盘上撤去兵卒，到后来才以子孙的形式恢复他们），那么，由此可知，一个男人和一个女人的结合乃是一个小规模的、在另一个层面上的事件，它可以象征性地说有些类似于天和地的可怕结合。一个孩子（他是一个潜在的、可同另一个家庭里生育的一个未来配偶相匹配的配偶）只不过是证明了一个家庭重又进入了联姻交换的系列之中，而只要这个家庭不生育，它就一直处于这个系列之外；这出生标志着第三个项出现，它作为两个极之间的中介起作用，它在它们之间建立了某种距离，而其结果是这集团被赋予了社会的和心理的双重安全。孩子（尤其头胎）在丈夫和妻子间所起的作用有如烧煮用火在天和地间所起的作用。无中介的夫妇是不和谐的，制造噪音对他们来说是合适的，就像新婚之夜的喧闹庆祝所证明的。因此，夫妇本身必须沉默，直到沉默和噪音的对立通过头胎孩子的出生（这重建了对话）而可被超越。这至少在一定程度上解释了，为什么逗闹由年轻人进行，为什么"青年修道院长"被委托担负筹集为取得豁免所必须付的款项的任务。

好多事实证明了，尚未生育的一个婚姻以及头一次（或最近一次）生育是同天文现象同构的。初次生育之前的沉默可能相应于古老的拉普人(Lapp)信仰：新月和北极光切不可让任何噪音惹恼。（Hastings，第七卷，第799a页）相反，在美洲的各个群体中，以制造噪音为标志的食也是孕妇和年轻母亲所特别关心的事。一次食期间，加拿大东部

的密克马克人（Micmac）让女人到茅舍外面去照看孩子。（W. D. &R. S. Wallis，第 98 页）在杰美茨，在新墨西哥的一个印第安人村庄里，人们相信，食会引起流产，因此孕妇必须待在室内；如果她们非得出去不可，则她们必须在腰带上缚上一把钥匙或一个箭头，防止月亮吃掉胎儿，或者防止婴儿患上兔唇；按照帕森斯（Parsons）的说法，这种信念起源于西班牙，不过在前哥伦比亚时期，印第安人也害怕，孕妇在食期间轻易外出，可能产下怪物。（Parsons：2，第一卷，第 181 页，注①）甚至今天，操玛雅语的波孔奇人（Pocomchi）也还有在食期间必须遵从的下述规则："首先你得把头遮盖起来。如果你是个（怀孕的）姑娘甚至刚结婚而有妻子的男孩，你就应当进屋去。……在月亮进行搏斗时去观察它，是不妥的。"提供神话的人评述说，"新月时节不宜一切种植。……种植最好在满月时进行。……当月亮开始转亏时，不宜种植，因为会被虫蛀"（Mayers，第 38～39 页）。

因此，存在一些场合，其时，无文字社会通过规定沉默来标示某些社会情境，或者反过来，由此来建立某些社会情境和要求制造噪音的宇宙现象之间的联系。欧洲传统社会也不是对它们的社会风俗的形而上学的和宇宙学的表现漠不关心。一个鲜明的事实是，逗闹期间唱的歌有时利用隐喻，类似于所谓原始人用来解释食的隐喻。在布列塔尼，人们总是叫喊："逗闹吧，一个老猫和一个小鼠！"（V. G.；上引书，第 626 页）还可以引证一个迥异的观念：铃声在古代被认为能消弭天灾。

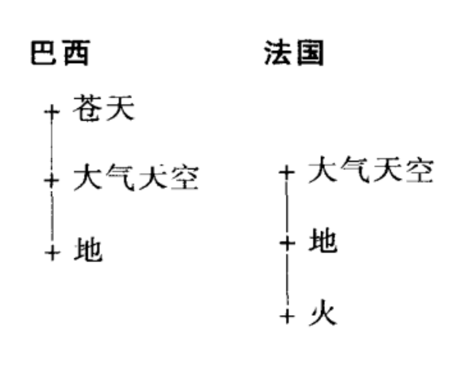
如果一个小儿子或小女儿比大孩子先结婚，则这婚姻要遭到冷遇，尽管并未真的引起逗闹。另一方面，作为最小孩子结婚的标志，则要举行特殊的庆祝。一个这样的庆典可按照上述考虑加以解释，尽管我明白，它的文献基础相当薄弱。"在旺代的森林地区及其北部，当最小儿子结婚时，在婚礼日早晨，亲友们在婚礼队伍去教堂的沿途种上一

棵桤木树。他们用树叶和野花做的冠装饰这树，并用一捆捆枝条和柴把围住它。树梢上放着一个充满水的大气球。在从宗教仪式返回时，年轻的新娘被要求点火，丈夫则必须用枪射破气球。如果他第一或第二发子弹就成功，则他就和年轻妻子一起打开这球；不然的话，第一个跳舞的荣誉就归于男傧相。”（V. G.，上引书，第 639～640 页；这个作者还提到，这种风俗在昂儒、旺代和普瓦图到处都有，但也许在一切婚礼中都可看到，参见第 484～485 页）

和被逗闹的该受谴责结合不同，最小孩子的婚姻特别让人称心如意，因为它标志着一个循环的闭合。它是再婚的对立面。再婚不是完成正常联姻交换循环，而是把一个伙伴从这循环中逐出。最后的婚姻则确保了应当结婚的一个男人或女人的结合，尤其因为他或她是家庭中在哥哥和姊姊之后仍处于分离状态的最后成员。范热内描述的仪式把这种称心的社会结合同元素水和火间的结合联结起来，而人们倾向于赋予后一种结合以宇宙学价值。无疑，在旺代的风俗中，水在上方，火在下方。但是，法国社会显然是父系制的，热依人则不是这样，只是其中的谢伦特人是唯一例外，但不能说他们的父系制和我们法国的一样明确。这个差异解释了，为什么法国风俗中男人负责充水的气球，水处于树梢的天空位置，代表天空，而女人负责火——在热依人那里也是在地上的——但在这里还要低一点，实际上是冥府的，因为被点燃的木头处于一顶装饰有野花的绿叶冠的下面，而这冠代表地及其植被装饰。

完全有理由提出下述诘难：我刚才对远为复杂的关系作了极其简化的表述。只要回顾一下关于和一个凡人结婚的星的神话（$M_{87}$—$M_{93}$）就足可证明，在所有热依人部落那里，无论母系制的还是父系制的，女人都处于天上位置，男人都处于地上位置。亚结构强加的反转处处都有：谢伦特女英雄从作为人类的女恩人和栽培植物的引入者变成一

个食人女王。在其他本子中，她讨厌前园艺时代的人吃腐烂食物，而这里它是男人，在到达天上时看到熏烤过的尸体而感到恶心。因此，我已强调指出，在谢伦特人那里，另一个神话关涉栽培植物的起源($M_{108}$)，在其中母亲的奶表现为一个隐含的对立面对偶中的一个关项；而克拉霍人神话($M_{89}$)中奸污处女所导致的血是另一个项。




相反，如果我们比较两个父系制社会，如北美洲的易洛魁人和曼丹人，他们的生活方式兼含农业和狩猎，则我们首先惊讶地发现，尽管他们共有这些特点，但他们各自的神话体系把高和低同对立的两性极相联系：

| | 天 | 地 |
|---|---|---|
| 易洛魁人 | ○ | △ |
| 曼丹人 | △ | ○ |

但是，引起人类诞生的原始运动的方向在每个系统中都被相应地反转了：对于易洛魁人来说，它是下降或降落；对于曼丹人来说，它是上升或出现。因此，把这两个图式相结合，你们就可以证实：表面上的矛盾在一个独特公式即○＞△的范畴中得到了解决。

因此，自然而然地可以设想：神话想象和社会结构之间始终地、在一切境况下都存在一种简单联系——这种关系用同样的对立表达，例如，狄俄斯库里(Dioscuri)神话是双重组织的正常伴奏；或者，在父系制社会中，天空必定是男性的，地必定是女性的，而在母系制社会中，自然地流行相反的关系。

这样的论证首先忽视了一个事实：神话思维所应用的对立的数目不是固定不变的，因组而异。有些神话组仅仅对比天和地、高和低。另一些神话组把这些单位范畴再分为一些亚组，它们应用后者来表达和前者同样基本的对立。例如，男/女这个对立可能完全属于"高"这个范畴，而这两个要素以月亮和太阳（如果这些天体被赋予不同的性别）、暮星和晨星、大气天空和苍天等等形式在其中共存（至少在其中相冲突）。或者，男/女对立完全移入"低"的范畴：地和水、植被和冥府，等等。在这些系统中，高和低的对立（它在其他场合是必不可少的）可能不再是相关的，或者仅仅作为其他对立的一种转换起作用，因而这里相关性只出现在各对立构成的组或"束"的层画上，而不出现在这些对立各自单独被考察的层面上。

人们往往没有充分考虑到：相对于群体的生活和思想的其他表现，神话系统有其独立性。在一定程度上，一切都是相互依从的，但它们的相互依从性并未导致强制在各个不同水平间作自动调整的僵硬关系。问题倒是在于长期的约束，而在这约束的范围内，从某种意义上说，神话系统可以同它自己对话，达致辩证的深化：总是评述它介入实在的比较直接的模态，不过这评述往往采取赞成或否定的形式。因此，一个神话系统如果包含某种智谋，那么，它很少不是动用一切可能代码来传达一个消息，即使为此需要从表面上把某些符号反转过来。

同一个群体或者一些地理上、语言上或文化上密切相关的群体有时制定一些神话，它们在系统地解决一个特定问题时用一个一个异本系统来考察许多可以设想的解决方法。例如，以弥赛亚（Messiah）到摩尼教（Manichean）对偶，中间通过雌雄同体、骗子和狄俄斯库里等中介的问题：或者，狄俄斯库里主义本身的问题可以通过逐次尝试一切可能方案来解决：一个可分身的英雄、相同的两个人、敌对的兄弟、一

个祖母和一个孙子或者一个老巫师和一个年轻英雄;或者再如两性的双重性问题的解决,可采取按许多相继关系转换男女两要素的方法:天和地、上升和下降、主动和被动、善良和邪恶、植物和动物,等等。

难道我们不得不下结论：既然这样，就不能进行结构研究了吗?因为，如果一个社会的各个神话接纳所有这些组合，那么，这组神话作为整体就成为一种无冗余的语言；既然一切组合同样地有意义，所以必要时每一种组合都能设法传达我们想传达的一切。因此，神话艺术可以归结为言语不清（glossolalie）的一种形式。

只要读一些声称研究神话的著述，就会相信，这个困难是实在的。但是，事实上绝大多数作者都没有认识到有三条方法论法则：它们使人得以重新发现神话语言的不可或缺的冗余性，而没有这种冗余性，就不可能有这种语言的语法或句法。然而，这种冗余性必须到它实际存在的地方去寻找。

首先,这些差异甚大的异本(它们往往看起来相互抵触)并不全都处于相同的神话思维层面。它们必须理出一个秩序来,而这秩序本身因特定背景而异,只不过是这特定社会的一个“自然”性质。在印第安人村庄那里,可以容易地分辨出三个层面:第一是起源和突创的神话,从理论上说，它们是一个群体全体所共有的，尽管每个宗教团体都按照其职能特点给予它们略为不同的意义，还尽管也存在一些秘传的或公开的异本；第二是迁移神话，它们更带传说的性质，应用同样的题材和人物，但作了机巧的调整，以便解释个别氏族的特权和义务；第三是村民故事，它们像第一组神话一样也是共同遗产的一部分，但在那里，重大的逻辑和宇宙的对立被减缓，被还原到社会关系的尺度上。人们常常注意到，当我们从第一组到第二组，从第二组到第三组时，高—低轴变得可同其他轴互换：先是北—南轴，然后是东—西轴。同样，在博罗罗人和热依人那里，月亮和太阳循环仍区别于

其他伟大文化英雄的循环，并且互换制式，对于每个循环也不尽相同。

其次，对每个版本作了形式分析，我们就能确定它所应用的变项的个数以及它的相对复杂程度。因此，所有这些版本皆可按一种逻辑观点来整理。

最后，每个版本都提供了一幅特定的实在图像：社会和经济的关系、技术活动、对世界的关系，等等；而种族志的观察应当判明这种图像是否符合事实。因此，外部的批判使我们至少作为工作假说，可以用一种绝对秩序来取代我们已经得出的那些关系秩序。这种绝对秩序是按照下述法则建构的：其内容直接表现被观察实在的神话是第一级的神话，其他神话则是第二级、第三级和第四级等的神话：离开逻辑上最简单的神话类型（因为这里没有历史在先性的问题）越来越远，因为它们为了回到简单的类型，必须经受大量转换——也可以说是解开的作业。可见，冗余性根本不像人们每每相信的那样由神话内容表现，而由还原或批判体现出来，每个版本的形式结构都为这还原或批判提供了原材料，而这形式结构只有通过内容和背景的有条理的比较才能揭示出来。

在作了这些关于方法的论述之后，我可以更有信心地继续比较所谓的原始风俗和传统风俗。我们从法国各个地方采集到了证明同样风俗的证据，这种风俗催促独身太久的青年男女，这些人是“贝托戈戈”（按照我在第77～78页上表明的这词的意义）。范热内对这种风俗感到大惑不解。在19世纪初，在圣奥梅尔地区：“如果一个小女儿先结婚，那么这对于她的可怜的姊姊来说是一个悲哀的日子，因为在庆典期间的某个时候，她不管是否愿意，都要被人托起来放在炉子顶上，以便把她烘热，据说她对爱情太冷漠了。拿破仑三世时期，一种类似的风俗也存在于瓦夫兰、里尔地区……”在索姆地区，加来海峡、北

部、埃诺、布拉邦特-瓦隆，以及阿登的比利时部分和卢森堡，“就只剩下一个因地而异的成语：人们说，这姊姊应当‘danser sur le cul du four’（在半圆顶的格子中跳舞）或者必须‘portée sur la voûte’（被放置在圆顶房上）或‘sur la culotte du four’（在半圆顶的格子中）。这些词语在加来海峡和北部几乎到处都在用，尽管现在没有一个人能解释它们的起源”。范热内不无理由地拒弃圣蒂夫（Saintyves）所提出的色情解释，而倾向于接受另一种解释，后者的根据在于炉顶用于存放弃置的东西。（V. G.，上引书，第1部第二卷，第631～633页）在英格兰的许多地区，惩罚是不同的：未婚姊姊必须赤脚跳舞（Frazer：3，第二卷，第288页；Westermarck，第一卷，第373～374页），然而在法国，在上福雷、伊泽尔、阿尔代什和加尔地区，未婚兄姊被强迫吃由洋葱、荨麻和根菜或由三叶草和燕麦做的色拉；这被叫做“让他们吃色拉”或“让他们吃芜菁”（V. G.，第二卷，第630～632页；Fortier-Beaulieu：1，第296～297页）。

在我们能够找出这些风俗的共同特点，可望理解它们之前，我应该做的不是分别解释它们，而是把它们加以比较和对比。它们似乎全都明显程度或大或小地取决于熟食（火炉）和生食间的对立或自然和文化间的对立，而这两个对立在语言上往往是混淆的。在18世纪的语法里，赤脚跳舞可能这样说：“dancer à cru”（生跳舞）；试比较“chausser des bottes à cru”（生穿靴，即“赤脚穿靴”），和“monter à cru”（生骑马，即“骑无鞍马”）。在英语里，赤膊睡觉今天仍说是“to sleep raw”（生睡觉）。

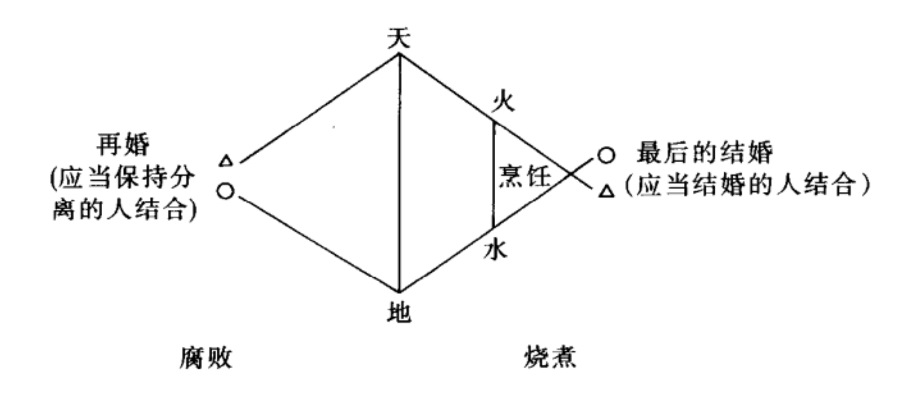



**图 20　腐败和烧煮状态的宇宙学和社会学内涵**

另一方面，也许应当把未婚姊姊的象征性"烤烧"同异国社会中流行已久的其他信仰和风俗关联起来。在柬埔寨(以及在马来西亚、暹罗和印度尼西亚的各个地区)，一个刚分娩过的女人被安放在下面烧着文火的床或升高的烤架上。相反，一个少女在度过其最初时期必须"去到阴影里"，保持避开阳光。(Porée-Maspero，第 31，39 页)在美洲，印第安村妇在热沙堆上分娩，这也许是为了把产儿变成"熟人"，即同作为"生人"的自然生物和自然物体或人造物体相对立(参见 Bunzel，第 483 页)，加利福尼亚的各个部落习惯上把刚分娩过的女人和青春期的姑娘放进在地下挖空而成的火炉中。在盖上席子和热石头之后，她们从意识上被"烧熟了"；顺便指出，尤罗克人(Yurok)用"烧煮痛苦"这个说法来指一切治疗仪式。(Elmendorf，第 154 页)这种习俗还连带着其他一些甚至流传更广的习俗。例如，青春期姑娘要求使用梳子和搔头具，以免她们的手接触头发或脸，以及使用饮水管和夹子来捡食物。

各种风俗本应系统地加以编目和分类，这里只是匆匆作了扼述。不过，这至少使我们能够给出一个尝试性的定义：被"烧煮的"个人是深深卷入某个生理过程的那些人，即新生儿、刚分娩的女人、青春

期的姑娘。社会集团的一个成员同自然的结合，必须以烧煮用火的介入作为中介，而这火的正常功能是充当生的产物和人类消费者的中介，因而它的造作产生这样的结果：一个自然物同时地是**熟的和社会化的**："和鹿不一样，塔拉胡马拉人（Tarahumara）不吃草，但他们在草和他们的动物食欲之间插入了一个复杂的文化循环，后者在于利用和照料家养动物。……也和草原狼不同，后者从刚死的动物身上撕下肉来生吃。塔拉胡马拉人在肉和食欲之间插入一整个烧煮的文化系统。"（Zingg，第 82 页）这个透彻分析建基于对一个墨西哥部落的观察。但是，如由下述事实所表明的，这种分析适用于许多其他群体：一个菲律宾部落用非常相似的语言表达了几乎相同的概念。"哈努诺人（Hanunoo）认为，只有通过烧煮给人类消费作了准备的东西才是'真正的'食物。因此，必须生吃的成熟香蕉被看做为'小吃'。真正的食物，诸如尚未成熟的香蕉、块根作物、谷类、黄瓜、西红柿和洋葱都绝不生吃。一餐**饭**必须包含熟食。事实上，提到饭时总是说：pag?apuy，'点火'。"（Conklin，第 185 页）

我们应当把炊具的中介功能赋予象征性烧煮用具：搔头具、饮水管和叉作为主体与其身体的中介现在被"自然化"，即处于主体和自然界之间。它们的应用通常并不必要，但当这两极或其中一极的潜在负荷增加太大，以致为了防止可能的短路而必须插入绝缘体时，它们的应用就变得不可或缺了。烧煮还以其独特方式履行这种功能：当食物被烧煮时，肉不需要直接露置于太阳。刚分娩的女人和青春期姑娘通常都避免露置于太阳。

在印第安村庄里，一个被闪电击中的人，即一个同天火结合的人被用生食来治疗。这种结合的状态每每体现为这个人自我饱和的形式，他满怀发生腐败的恐惧，因此必须实行青春期或生育头胎时应当做的事：斋戒、放血和吞服催吐药。在西印度群岛的卡里布语中，用来指

称一个头胎婴儿的词语的字面意思为："让我禁食的东西"。甚至在今天，英属洪都拉斯的卡里布"黑人"仍禁止孕妇在海中沐浴，因为他们相信，她们会引起暴风雨。古代西印度群岛卡里布人把给青春期或头胎婴儿生育时以及失去近亲或杀死敌人时规定的斋戒或独处期称为juenemali，"退离露置"；而所以被露置，是因为身体"热量"过度而导致主体过分直接而又强烈地"易受伤害"，包括他人和外部世界的伤害。（Taylor，第343～349页）从这个意义上说，问题在于防止沟通的过度。

人们会说，传统的风俗在逻辑上不如原始风俗。后者始终沿同一条路线运作：女人和成年姑娘的"烧煮"适应于她们之同自己和同世界的关系需以应用"超文化的"炊具为中介这个要求；而在欧洲，一方面未婚姊姊被安放在火炉上，另一方面又要脱掉鞋子，吃生食，而按我的解释，这两者被赋予了相反的意义。

首先应当指出，未婚姊姊所处情境是和年轻母亲或青春期姑娘所处情境相对称的，但相反。未婚姊姊所以要求中介，是因为患于缺乏，而不是因为过剩（她可能是这种过剩的暂时原因）。可以照搬我在解决同类困难时已用过的一种方法（参见本书第381～382页），这样，未婚姊姊属于"腐烂的世界"，而年轻母亲和青春期姑娘属于"烧焦的世界"。在前一种情形里，烧煮乃至生食提供了某种缺乏的东西：它们可以说推动她向上攀高一两步。烧煮和生食对后一种情形产生相反的作用：通过调节或减缓她们的热忱来纠正热忱的过度。

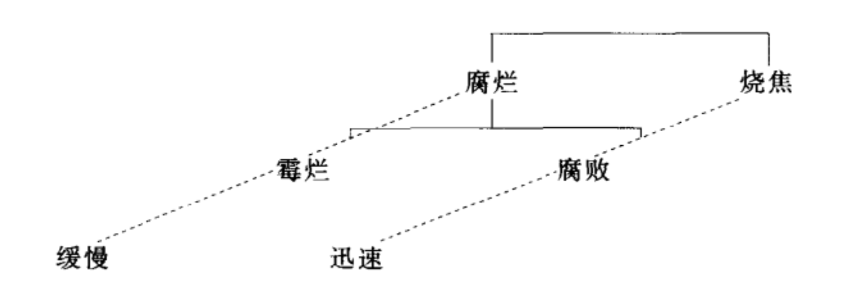
这种解释是可以接受的，但不完整，它涉及了内容，但忽视了形式。就后一方面而言，仪式表现为一种"副语言"，可以两种方式加以适用。仪式同时地或者交替地提供给人以一种手段，可以用它来修整一种实际的情境，或者标示和描述它。最常见的情形是，这两种功能相叠合，或者表现同一个过程的两个相互补的方面。但是，在巫术思维的统治趋于衰微的地方，当仪式呈现萎缩的特征时，只有第二种功

能残存着，而第一种归于消失。回到逗闹上来，如果以为，甚至深植于民间下意识之中的喧闹也在履行土著在食时赋予其的那种功能即吓跑一个正在吞食的妖怪，而不管这妖怪是在社会层面还是宇宙层面上施暴，那将失诸轻率。在法国农村里，逗闹的喧嚣没有**实际的效用**（除了它产生使有罪之人蒙受羞辱的派生效果之外），但显然它仍有其**意义**。它意味着一条链条的断裂，也即一种社会不连续性的出现，而补偿性的噪音连续性不可能实际地纠正这不连续性，因为噪音在另一个层面上起作用，属于另一种代码。但是，噪音客观地指示了这不连续性，并且似乎至少能够隐喻地抗衡之。

对于刚才讨论的风俗，情形也一样，像产妇或青春期姑娘的烧烤一样，安放在火炉上，可能也是一种象征性的表示，旨在使一个未婚而保持束缚于自然和生的状态的、也许甚至注定要腐败的人成为中介。但是，赤脚跳舞和提供生食，则主要是相对于低和地来意指这情境，而不是改变它。同样，在新婚之夜前，象征性地使新娘失去中介地位，就在于偷取她的同“中间”世界相联系的袜带。

我们从下述事实可以感到放心，甚或下结论说：这么多艰辛没有白费力，而是硕果累累。这事实是：含辛茹苦地从这许多各个迥异的、最初不可理解的神话中推演出来的这些解释同一些普遍的相似性相缔合，这些相似性可以在我们对语词的应用（不管我们的母语怎样）中直接感受到。我在以前已指出过，在法语中，以及无疑也在其他语言中，对语词 cru（生）的形象化应用，即标示人身和物体间不存在正常文化中介（诸如马鞍、袜子、衣服等等），直率地表达了两组对立——自然和文化、生食和熟食——之间的隐含的等价关系。我们不是已经说过，那些因其行为使婚姻偏离这文化所希望之目的而引起逗闹的人是“腐败的”吗？当我们这样使用这个词时，我们很少想到它的字面意义。然而，这种意义也许更大程度上存在于这样一个人的心目之中，

他暗地咒骂一个老妪“sexe moisi”（霉烂的阴道）。不管怎样，我们要小心别颠倒形容语，从而在腐烂这个范畴之中重建迅速破坏和缓慢破坏这个基本对立（这些神话借助这个对立来区分腐烂和烧焦这两个范畴）：




当作为我们反思出发点的这些神话描述一个英雄浑身粘满鸟粪和寄生虫，或变成恶臭的腐肉时，它们并没有“粗鲁地”用隐喻进行修饰，而正像自动地来到我们的笔端的这个副词所表明的，它们甚至在我们这里也一直在使用着。因为，事实恰好相反：多亏这些神话我们才发现，这隐喻乃建基于对一个领域和其他各个领域之间的逻辑关系的直觉，它只是把前者重新结合在后者的总体之中，尽管反思致力于把它们分离开来。一切隐喻都绝不是附加于语言的装饰品，而都是通过暂时去除构成议论的无数提喻（synecdoque）之一来净化语言，恢复其原始本性。

因此，如果说神话和仪式表现出偏好应用夸张法，那么这里的问题也不是人为地应用修辞手法。它们之运用强调法，乃属顺理成章；这直接表现了它们的性质，即隐藏着的逻辑结构的看得见的影子。当神话思维把人类关系系统放进宇宙学背景（它似乎在一切方面都超越这些关系，但如我们已证明的，当从整体来看时，它同它们同构，并

因而既能包括它们，又能模仿它们）之中时，神话思维在重复一种其重要性无需强调的语言过程。

我们来考虑一切语言中都程度不等地存在的重叠（reduplication）现象。它在儿童语言中更常见（Jakobson，第541～542页）；这无疑不是因为原始的、幻觉的性质，而是因为，既然它是一个基本过程，儿童一旦开始说话就不可能避免它。此外，它对于语言行为的出现的贡献之大，超越任何其他过程。

甚至在牙牙学语阶段，也可以听到音位（phonème）组/pa/。不过，/pa/和/papa/之间的差别并不仅仅在于重叠：/pa/是个噪音，/papa/是个语词。重叠表明说话者的意向；它赋予第二个音节的功能不同于第一个音节单独履行的功能，也不同于第一个音节的集合，即小儿产生的同样的音的潜在地无限长的系列/papapapapa……/所履行的功能。因此，第二个/pa/不是第一个的重复，也不意指第一个。它是这样的符号：第一个/pa/像它一样也是一个符号，并且，它们构成的对偶处于能指而不是所指的范围。

回顾了这一点，就会更加明白，根音节的重叠、三叠，有时甚至四叠都主要可以在以拟声为基础构成的语词中观察到。其理由是，在其他语词的情形里，语词对于它们所指称的事物的任意性足可证明它们的符号本性。另一方面，拟声词所以总是歧义的，是因为它们既然建基于相似性上，所以就未清楚地表明说话者在发这些音时，究竟是想复现一种噪音，还是想表达一种意义。作为重叠的结果，这第二个成分夸示地强调意指的意向，而这意向在单一成分的情形里是有疑问的，如果它保持孤单无伴的话。/pan！/是个打断意义的感叹词；但当对一个孩子说："je vais te faire panpan"（我将打你屁股）时，其中panpan（打屁股）这个词标示一系列行动，而也许其中没有一个行动伴带所说出的噪音。因此，这里又是第二个项作为一个符号起作用，

即表明第一个项也是一个符号，而不是一个无谓的或仅仅模仿性的噪音。其他形式的强调也可以这样解释。这里只举一个例子。漫画在于强调地利用一种视觉形象的特点，而这过程的诱因不是想复现模型的愿望，而是想意指某个功能或某个形相的愿望。

这样，我们就可以明白，有些神话学家为什么会错误地认为，每每成为神话中问题的自然现象由于这个理由而构成神话所试图解释的本质东西。这个错误同另一些神话学家犯的另一个错误直接相呼应，他们反对前人（后者自己也反对别种类型解释），试图把神话的意义归结为对人类境况的道德教化的评论：解释爱和死、快乐和痛苦，而不是月相和季节变迁。在这种情形里，问题都在于没有把握住神话的示差特征，而这特征正在于因一个层面被另外一个或多个层面倍增而产生的强调，并且这特征像语言中一样也用来意指意义。

我在以前一部著作（L. -S.：5，第 11 章）中注意到了神话层状结构，这使我们得以把神话看做为排列成行和列的意义矩阵，但无论怎样读神话，这矩阵中每个层面总是关涉另一个层面。同样，每个意义矩阵也都关涉另一个矩阵，每个神话都关涉另一个神话。如果现在人们要问，这些相互意指的意义所关涉的终极所指是什么——说到底，从总体来说，它们必定关涉某种东西，那么，本书提示的唯一回答是：神话意指心智，而心智借助世界（心智本身是后者的一个组成部分）精心制作神话。因此，也许同时地，神话本身引起它们的心智产生，已铭刻在心智结构中的世界形象则由神话产生。

神话思维从到自然界中汲取原料着手，这情形一如语言，语言从自然声音中选取音位，而牙牙学语给语言提供了实际上范围无限广的自然声音。因为，像语言一样，神话思维也不可能对丰富至极的经验材料不加区分地照单全收，统统利用，等量齐观。这里又得尊重这样的事实：材料是意义的工具，而不是意义的对象。为了使材料能发挥

作用，首先必须进行汰除：只保留其少数要素，它们应适用于表现对比，构成对立的对偶。

但是，像在语言中一样，被排斥的那些要素并未因此而被消除。它们被那些已提升为排头兵的要素庇荫起来，这些排头兵总是以整个队列做出反应，有时还叫某个兵走出队列。换句话说，实际上无限多的全部要素都始终可以动用。每个队列的内部秩序可以变动，它们包含的要素数目也可以通过合并或分裂其中有些要素加以改变。这一切之成为可能，需要两个条件：影响一个队列的组织的内部变化伴随以其他队列中的相同类型变化；队列的形成原则仍然得到遵从。实际上不可或缺的是：间隔较少的各个项应当组合起来，并还原到互易变项的状态，以便每个军团都能进行野战，使它本身和其他军团之间保持足够大的距离。

因此，层面的多样性表现为神话思维为从连续过渡到离散而必须付出的代价。神话思维必须按照下述原则来简化和组织各个迥异的要素：各异的要素没有一个可以在意义这个集体事业中独自行动，都仅仅作为对归类于同一个小组中的其他要素的一种习惯的或偶尔的替代物行动。神话思维仅在自己能够去复现自然的条件下才接受自然。在这样做时，神话思维只选取自然赖以能意指自己的、因而适合于隐喻的那些形式性质。正是由于这个缘故，想在神话中区分出特优的语义层面，将是徒劳的：要么这样处理过的神话流于陈词滥调，要么已经挑拣出来的那个层面让人不可捉摸，于是又自动回到一个始终包含众多层面的系统之中的应有地位上。只有在这时，才证明有理由借助能履行形象解释功能的一个整体来对部分作这种解释，因为隐而不露的提喻首先抽取出这个部分，因为神话的更有说服力的隐喻把意指的职责归还给整体。

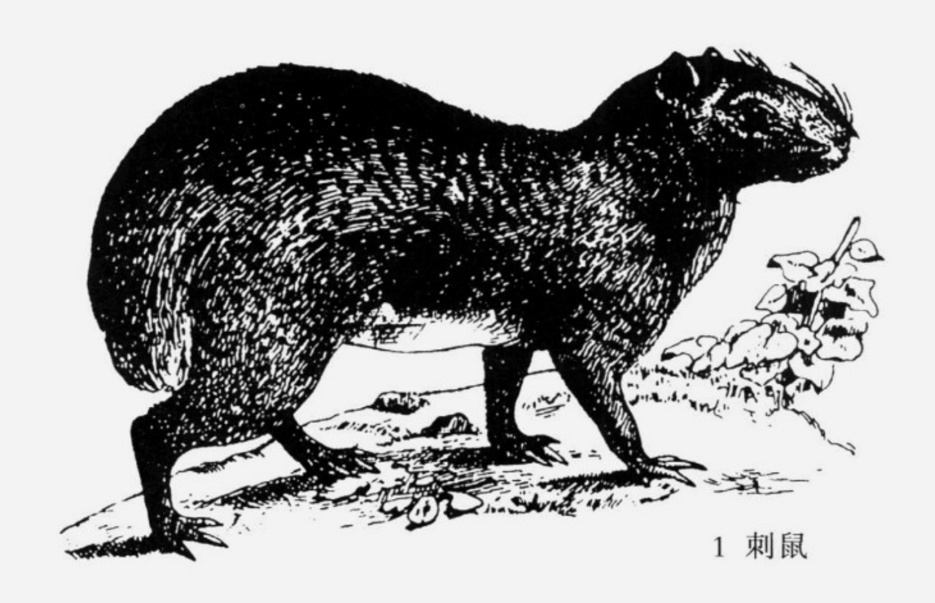
**1962 年 6 月～1963 年 7 月**



# 动物图集

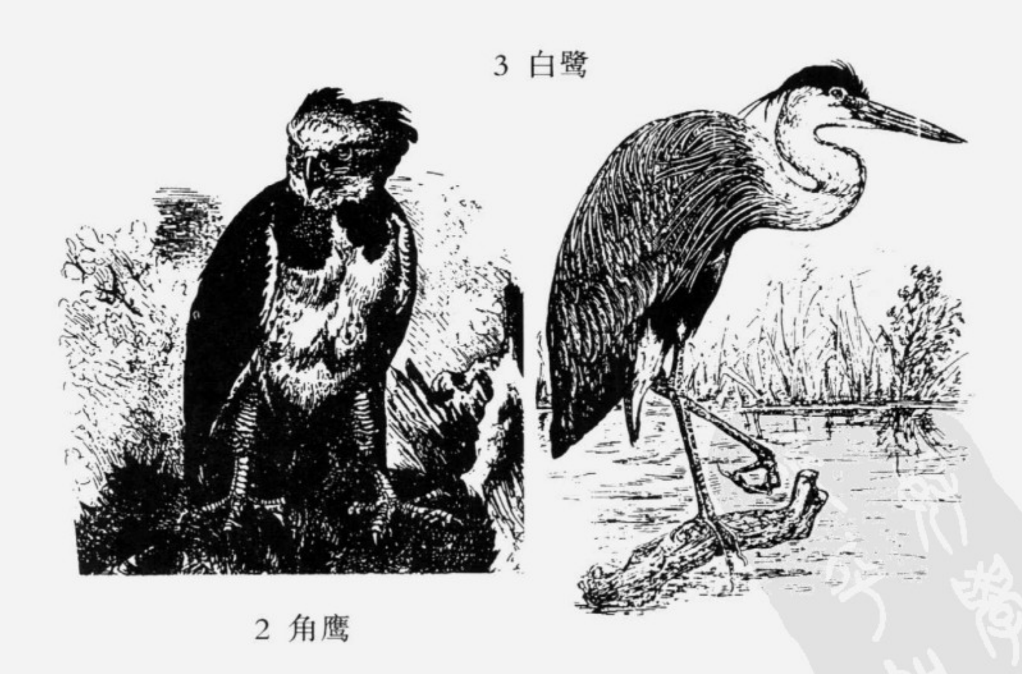






1 刺鼠

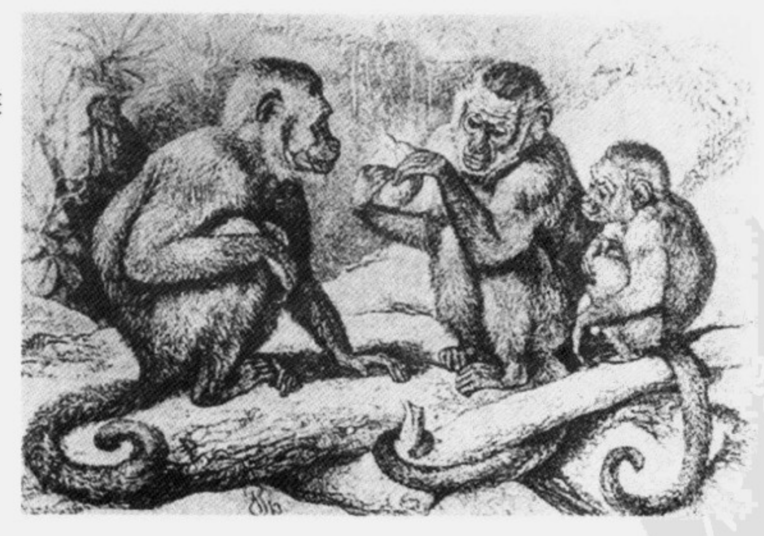
3 白鹭



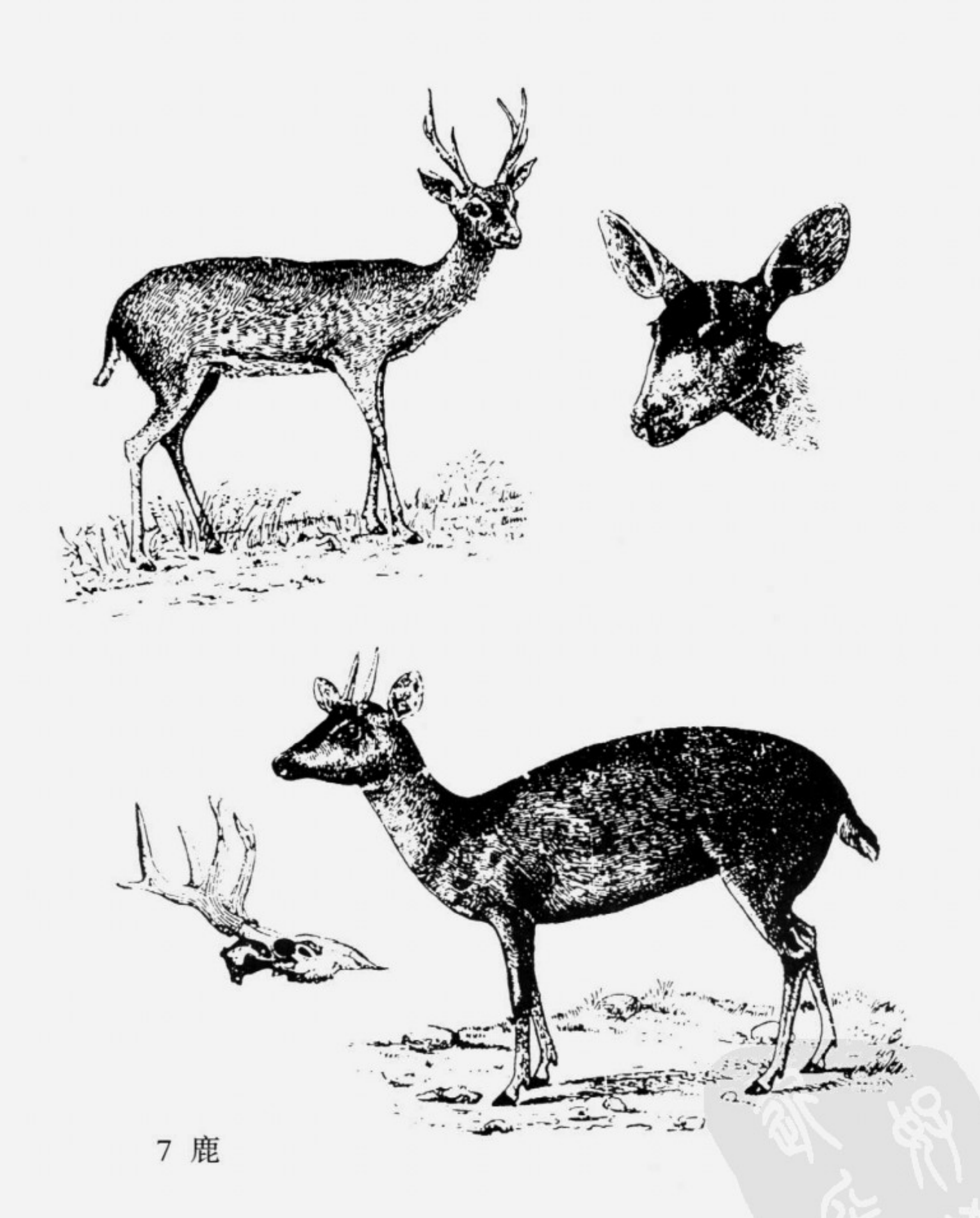
2 角鹰

4 金刚鹦鹉

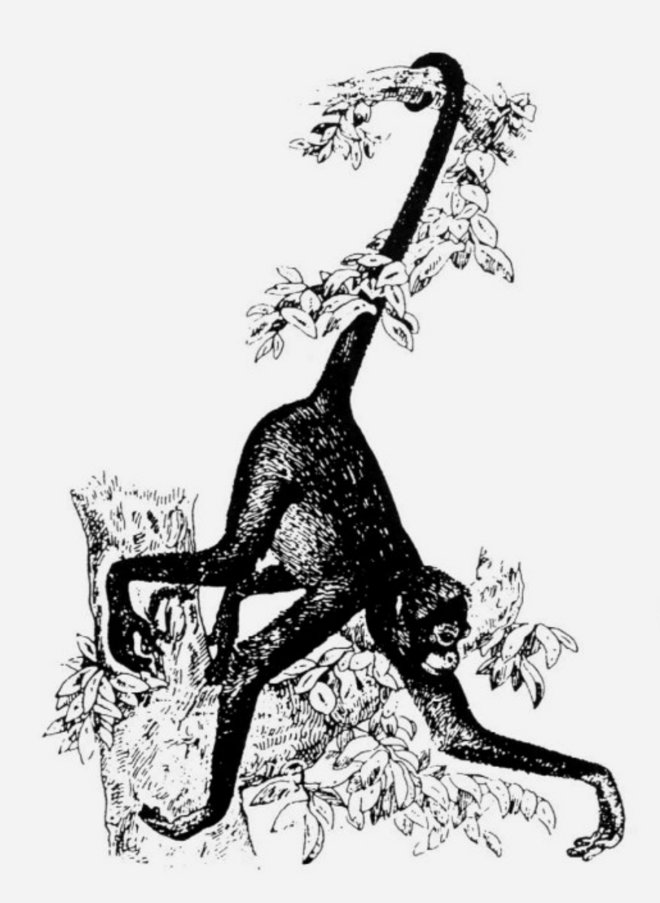
5 水猪



6 卷尾猴



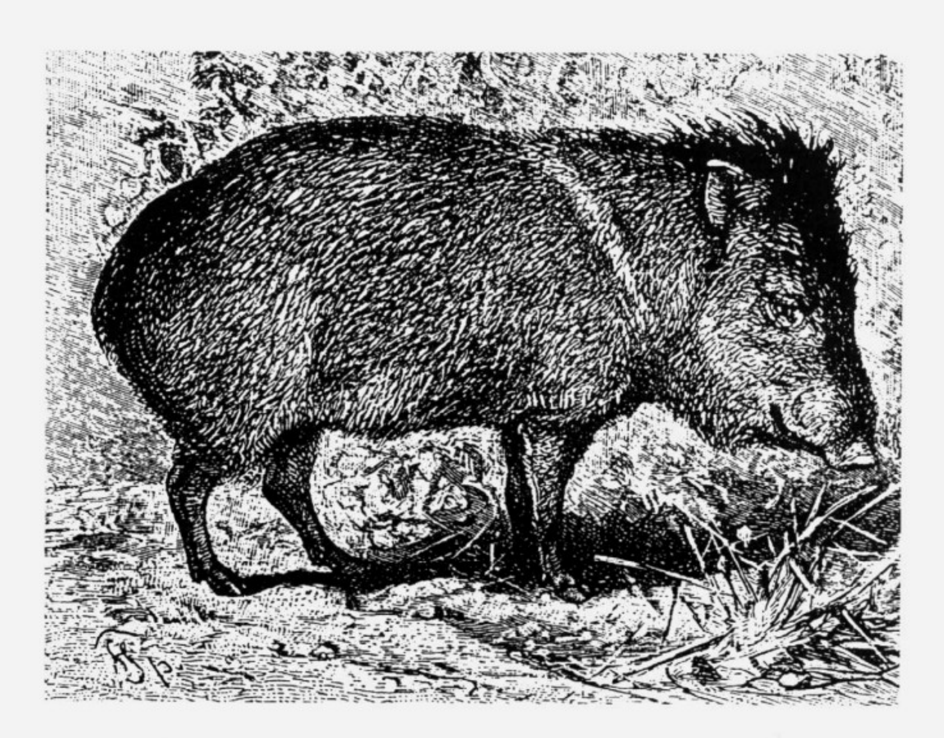
7 鹿



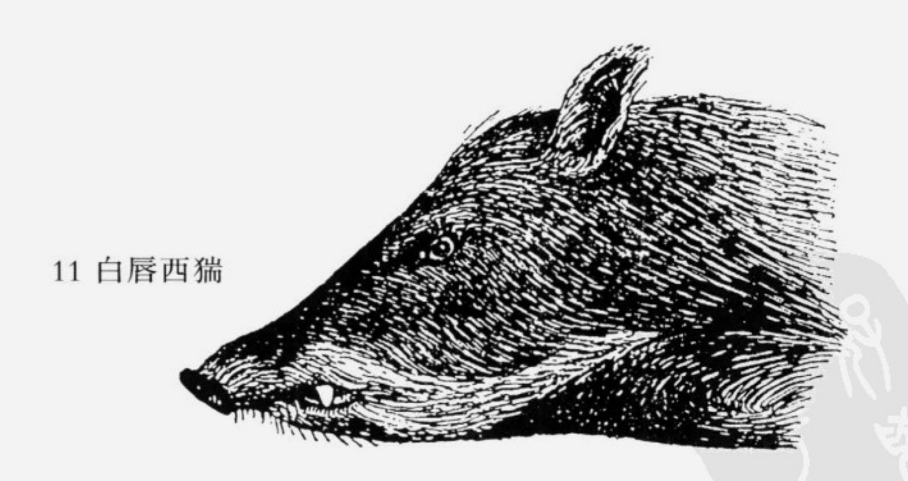
8 蜘蛛猴



9 长吻浣熊



10 玉颈西猯



11 白唇西猯



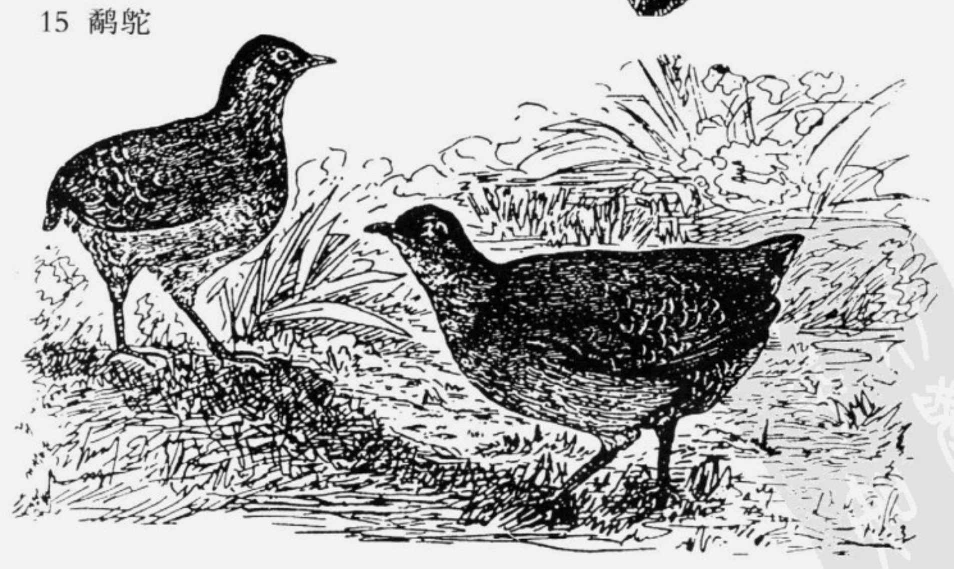
12 三趾鸵鸟



13 食蚁兽


14 吼猴

15 鹬鸵



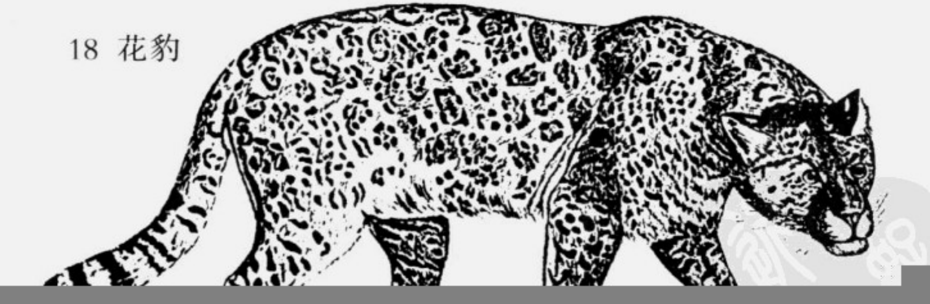


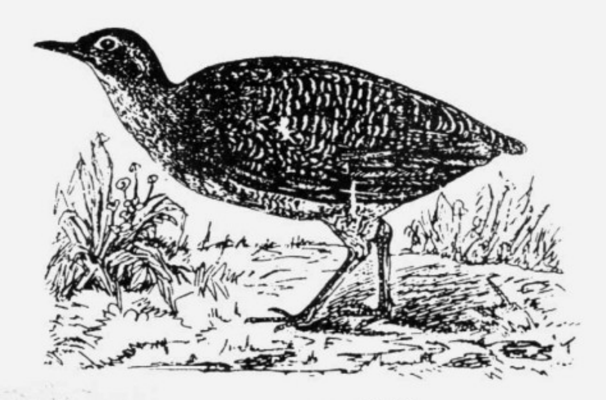
16 鼬鼠



17 鹑鸡

18 花豹





19 鹬鸵



20 臭鼬



21 凤冠鸟



22 天竺鼠

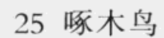


23 三趾獭

24 鹦鹉



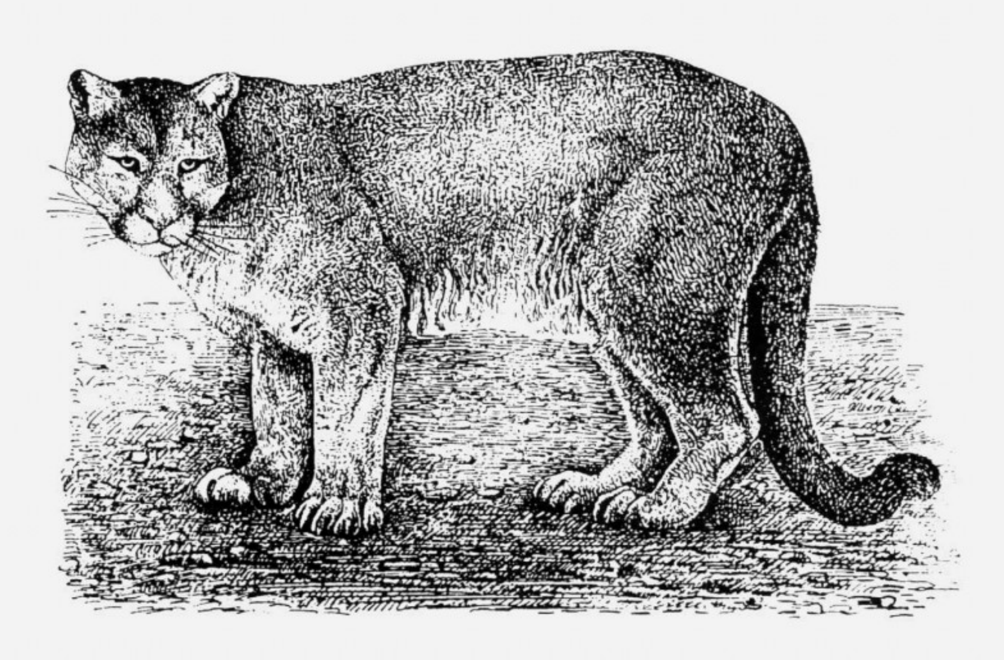
26 比拉鱼

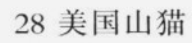


25 啄木鸟



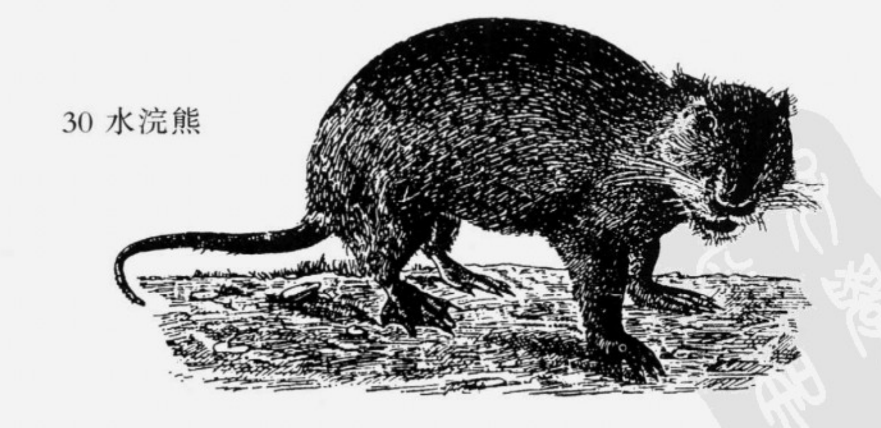
27 豚鼠




28 美国山猫

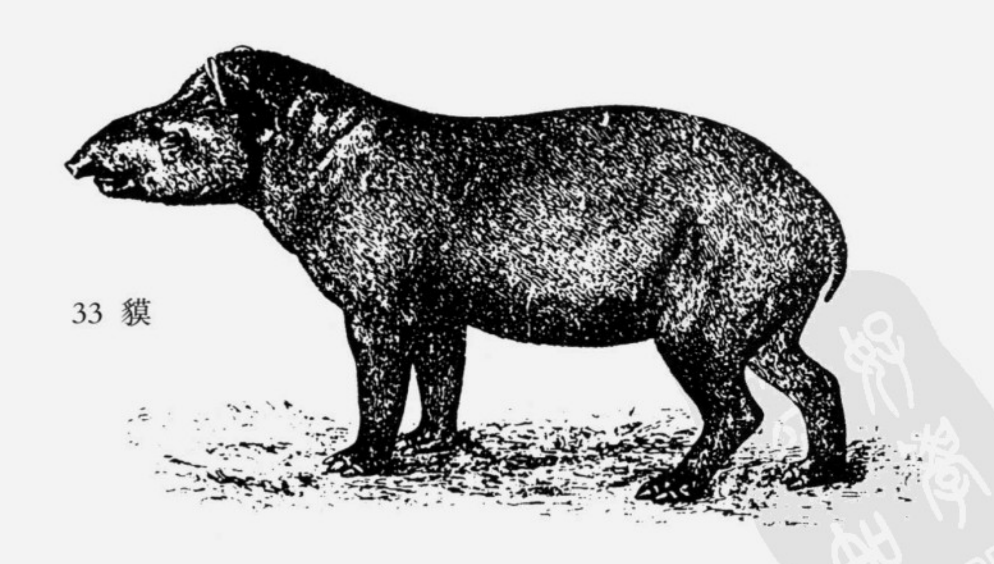

29 鼠

30 水浣熊




31 叫鹤

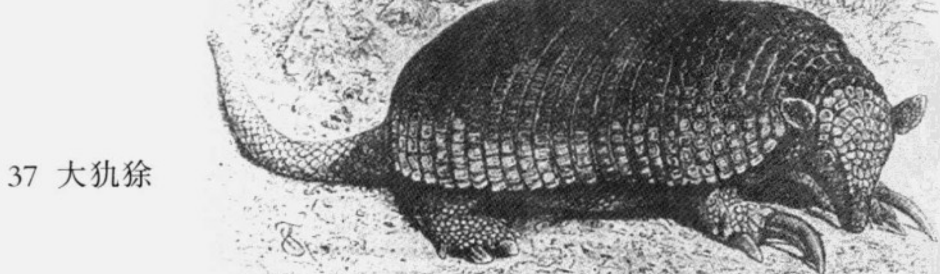
32 负子袋鼠



33 貘

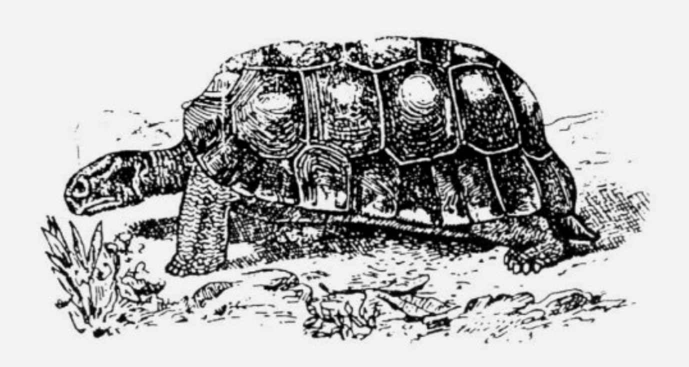
34 犰狳(小犰狳)

35 犰狳(多毛犰狳)

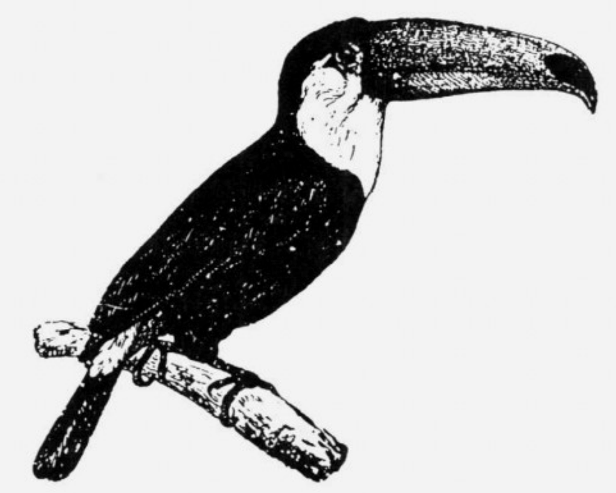
36 硬皮犰狳

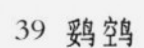


37 大犰狳



38 龟





39 鵎鵼



40 兀鹰

# 附　录





# 参考文献

## 缩写表

| | |
|---|---|
| *ARBAE* | *Annual Report of the Bureau of American Ethnology.* |
| *BBAE* | *Bulletin of the Bureau of American Ethnology.* |
| Colb. | Colbacchini, A. |
| E. B. | Albiserti, C., e Venturelli, A. J.: *Enciclopédia Boróro, Campo Grande*, 1962. |
| *HSAI* | *Handbook of South American Indians.* |
| *JAFL* | *Journal of American Folklore.* |
| K. G. | Koch-Grünberg, Th. |
| L. -S. | Lévi-Strauss, C. |
| Nim. | Nimuendaju, C. |
| *RIHGB* | *Revista do Instituto Historico Geographico Brasileiro.* |
| *RMDLP* | *Revista del Museo de la Plata.* |
| *RMP* | *Revista do Museu Paulista.* |
| *UCPAAE* | *University of California Publications in American Archaeo-logy and Ethnology.* |
| V. G. | Van Gennep, A. |

Abbeville, Claude d':

*Histoire de la mission des pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris, 1614.

Abreu, J. Capistrano de:

*Rã-txa hu-ni-ru-i. A Lingua dos Caxinauas*, Rio de Janeiro, 1914.

Ahlbrinck, W.

"Encyclopaedie der karaiben", *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, afdeeling Letterkunde Nieuwe Reeks Deel* 27, *I*, 1931 (trad. française par Doude van Herwijnen, miméogr. Paris, 1956).

Albisetti, C.:

"Contribuições missionarias", *Publicações de Sociedade brasileira de antropologia e etnologia*, *n*os 2—3, Rio de Janeiro, 1948.

Cf. aussi: Colbacchini (3), et: E. B. (*Enciclopédia Boróro*).

Amorim, A. B. de:

"Lendas em Nheêngatu e em Portuguez", *RIHGB*, t. 100, vol. 154 (2e de 1926), Rio de Janeiro, 1928.

Andersen, J. C.:

*Myths and Legends of the Polynesians*, London, 1928.

Augustinos:

"Relación de idolatria en Huamachuco por los primeiros—", *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas* (Colección de libros y documentos referentes a la Historiadel Peru, t. 11), Lima, 1918.

Baldus, H.:

(1) *Ensaios de Etnologia Brasileira*, São Paulo, 1937.

(2) *Lendas dos Indios do Brasil*, São Paulo, 1946.

(3) "Lendas dos indios Tereno", *RMP*, n. s., vol. 4, 1950.

(4) Ed.: *Die Jaguarzwillinge. Mythen und Heilbringersgeschichten Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer*, Kassel, 1958.

Banner, H.:

(1) "Mitos dos indios Kayapo", *Revista de Antropologia*, vo. 5, n° 1, São Paulo, 1957.

(2) "O Indio Kayapo em seu acampamento", *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n. s., n° 13, Belém, 1961.

Barbeau, M:

"Huron-Wyandot Traditional Narratives", *National Museum of Canada*, *Bull. No.* 165, *Anthropol. Series No.* 47, Ottawa, 1960.

Bastide, R.:

"La Nature humaine: le point de vue du sociologue et de l'ethnologue", *La Nature humaine, actes du XI^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française* (Montpellier, 4 – 6 septembre 1961), Paris 1961.

Bates, H. W.:

*The Naturalist on the River Amazon*, London, 1892.

Baudelaire, Ch.:

"Richard Wagner et *Tannhäuser* à Paris", (*Euvres complètes*, éd. de la Pléiade, Paris, 1961.

Beaglehole, E. and P.:

"Ethnology of Puka-Puka", *B. P. Bishop Museum*, *Bull.* 150,

Honolulu, 1938.

Becher, H. :

"Algumas notas sôbre a religião et a mitologia dos Surára", *RMP*, n. s. , vol 11, São Paulo, 1959.

Beckwith, M. W. :

"Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies", *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. 32, New York, 1938.

Benveniste, E. :

"Communication animale et langage humain", *Diogène*, 1, Paris, 1952.

Boas, F.

(1) "The Central Eskimo", 6*th ARBAE* (1884—1885), Washington, D. C. , 1888.

(2) "Tsimshian Mythology", 31*st ARBAE* (1909—1910), Washington, D. C. , 1916.

Borba, T. M.

*Actualidade Indigena*, Coritiba, 1908.

Botelho de Magalhães, A. :

*Impressões da Commissão Rondon*, Rio de Janeiro, s. d. [1921].

Boulez, P. :

Art. "Série", *Encyclopédie de la musique*, 3 vol. , Paris, 1958—1961.

Brett, W. H. :

*Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana*, London, s. d. [1880].

Bunzel, R. L. :

"Introduction to Zuñi Ceremonialism", 47*th ARBAE*

(1929—1930), Washington, D. C. , 1932.

Butt, A. :

"Réalité et idéal dans la pratique chamanique", *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, vol. 2, n° 3, 1962.

Cadogan, L. :

"Ayvu Rapita. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá", *Antropologia no.* 5, *Boletim no.* 227. *Universidade de São Paulo*, 1959.

Campana, D. del:

"Contributo all'Etnografia dei Matacco", *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*, vol. 43, fasc. 1—2, Firenze, 1913.

Cardus, J. :

*Las misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia*, Barcelona, 1886.

Carter, T. D. :

"The Opossum—Our only Pouched Mammal", *Natural History*, vol. 56, n° 4, New York, 1957.

Caspar, F. :

(1) "Some Sex Beliefs and Practices of the Tupari Indians (Western Brazil)", *RMP*, n. s. , vol. 7, São Paulo, 1953.

(2) "Puberty Rites among the Tupari Indians" *RMP*, n. s. , vol. 10, São Paulo, 1956—1958.

Cavalcanti, A. :

*The Brasilian Language and its Agglutination*, Rio de Janeiro, 1883.

Chapman, J. W. :

"Ten'a Texts and Tales from Anvik, Alaska", *Publ. of the*

*Amer. Ethnol. Society*, vol. 6, Leyden, 1941.

Chermont de Miranda, V. de:

"Estudos sobre o Nheêngatú", *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 54 (1942), Rio de Janeiro, 1944.

Christian, F. W.:

*The Caroline Islands*, London, 1899.

Colbacchini, A.:

(1) *A Tribu dos Boróros*, Rio de Janeiro, 1919.

(2) *I Boróros Orientali "Orarimugudoge" del Matto Grosso, Brasile*, Contributi Scientifici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco, (1), Torino, s. d. [1925].

(3) Cf. titre suivant:

Colbacchini, A. et Albisetti, C.:

*Os Boróros Orientais*, São Paulo-Rio de Janeiro, 1942.

Coll, P. C. van:

"Contes et légendes des Indiens de Surinam", *Anthropos*, vol. 2 et 3, 1907—1908.

Conklin, H. C.:

*The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*, Doctoral Dissertation, Yale University 1954 (microfilm).

Cornyn, J. H.:

"Ixcit Cheel", *The Maya Society Quarterly*, vol. I, n° 2, Baltimore, 1932.

Cory, H.:

"Jando, II", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 78, n$^{os}$1-2 (1948), London, 1951.

Coudreau, H.:

*Voyage au Tapajoz*, 1895—1896, Paris, 1897.

Coutinho de Oliveira, J. :

*Lendas Amazonicas*, Pará, 1916.

Couto de Magalhães, J. V. :

*O Selvagem*, Rio de Janeiro, 1876.

Crevaux, J. :

*Voyages dans l'Amérique du Sud*, Paris, 1883.

Crocker, W. H. :

"The Canela since Nimuendaju: A Preliminary Report on Cultural Change", *Anthropological Quarterly*, vol. 34, n° 2, Washington, D. C. , 1961.

Cruz, M. :

(1) "Dos nomes entre os Bororos", *RIHGB*, vol. 175 (1940). Rio de Janeiro 1941.

(2) "Mitologia borora", *Revista do Arquivo Municipal*, vol. 91, São Paulo, 1943.

Davila, F. :

"Relación de idolatrias en Huarochiri", *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas* (Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Peru, t. Ⅱ), Lima, 1918.

Dieterlen, G. et Calame-Griaule, G. :

"L'Alimentation dogon", *Cahiers d'Études africaises*, n° 3, Paris, 1960.

Dietschy, H. :

"Das Häuptlingswesen bei den Karaja", *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, XXV, Hamburg, 1959.

Dorsey, G. A. :

"Traditions of the Skidi Pawness", *Memoirs of the American Folklore Society*, Boston-New York, 1904.

Dreyfus, S. :

*Les Kayapo du Nord. Contribution à l'étude des Indiens Gé*, Paris-la Haye, 1963.

Du Bois, C. :

"Wintu Ethnography", *UCPAAE*, vol. 36, n° 1, Berkeley, 1935.

Dumézil, G. :

"Déesses latines et mythes védiques", *Collection Latomus*, vol. XXV, Bruxelles, 1956.

Durkheim, E. :

*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 2e éd. , Paris, 1925.

E. B. :

Albisetti, C. , e Venturelli, A. J. , *Enciclopédia Boróro*, vol. I, Campo Grande, 1962.

Ehrenreich, P. :

"Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens", *Veröffentlichungen aus dem Kgl. Museum für Völkerkunde*, t. II Berlin, 1891. Trad. portugaise par E. Schaden in: RMP, n. s. , vol 2, 1948.

Elmendorf. W. W. :

"The Structure of Twana Culture", *Research Studies, Monographic Supplement no.* 2, Washington State University, Pullman, 1960.

Farabee, W. C. :

(1) "The Central Arawak", *Anthropological Publications of the*

*University Museum*, 9, Philadelphia, 1918.

(2) "Indian Tribes of Eastern Peru", *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 10, Cambridge, Mass., 1922.

(3) "The Central Caribs", *The University of Pennsylvania, The University Museum, Anthropological Publications*, vol. 10, Philadelphia, 1924.

Fenton, W. N.:

"The Iroquois Eagle Dance", *BBAE* 156, Washington, D.C., 1953.

Firth, R.:

*We, The Tikopia*, New York-Chicago, 1936.

Fortier-Beaulieu, P.:

(1) *Mariages et noces campagnardes*, Paris, 1937.

(2) *Enquête sur le charivari*, ms. déposé au Musée national des Arts et Traditions populaires.

Frachtenberg, L. J.:

"Alsea Texts and Myths", *BBAE* 67, Washington, D.C., 1920.

Franklin, A.:

*La Vie privée d'autrefois. Les Repas*, Paris, 1889.

Frazer, J. G.:

(1) "The Silent Widow", *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908.

(2) *Totemism and Exogamy*, 4 vol., London, 1910.

(3) *Folk-Lore in the Old Testament*, 3 vol., London, 1919.

Freise, F. W.:

"Plantas Medicinaes Brasileiras", *Boletim de Agriculture*, vol. 34, São Paulo, 1933.

Frigout, A. :

Communication personnelle (déc. 1962).

Frikel, P. :

(1) "Kamani. Costumes e Preceitos dos Indios Kachúyana a respeito do curare", *RMP*, n. s. , vol. 7, São Paulo, 1953.

(2) "Agricultura dos Indios Munduruku", *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeidi*, n. s. , *Antropologia*, n° 4, Belém, 1959.

Gayton, A. H. et Newman, S. S. :

"Yokuts and Western Mono Myths", *Anthropological Records*, 5, 1, Berkeley, 1940.

Gennep, A. van:

*Manuel de Folklore français contemporain*, 9 vol. , Paris, 1946 - 1958.

Gillin, J. :

"The Barama River Caribs of British Guiana", *Papers of the Peabody Museum* ……vol. 14, n° 2, Cambridge, Mass. , 1936.

Gilmore, R. M. :

"Fauna and Ethnozoology of South America", *in*: *HSAI*, vol. 6, BBAE 143, Washington, D. C. , 1950.

Gimbutas, M. :

"Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art", *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 49, New York 1958.

Goeje, C. H. de:

"Philosophy, Initiation and Myths of the Indian of Guiana and Adjacent Countries", *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. 44, Leiden, 1943.

Grubb, W. Barbrooke:

*An Unknown People in an Unknown Land*, London, 1911.

Guallart, J. M.:

"Mitos y leyendas de los Aguarunas del alto Marañon", *Peru Indigena*, vol. 7, n$^{os}$ 16-17, Lima, 1958.

Gubernatis, A. de:

*Zoological Mythology or the Legends of Animals*, 2 vol., London, 1872.

Gumilla, J.:

*Historia natural... del Rio Orinoco*, 2 vol., Barcelona, 1791.

Gusinde, M.:

(1) *Die Feuerland-Indianer*, 3 vol., Mödling bei Wien, 1931—1939.

(2) Compte-rendu de: Murphy, R. F., "Mundurucu Religion", *Anthropos*, vol. 55, fasc. 1-2, 1960.

Haile, Father B. and Wheelwright, M. C.:

*Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward-Reaching Rite*, Navajo Religion Series, vol. 3, Santa Fé, N. M., 1949.

Hamilton Jr., W. J.:

"Success Story of the Opossum", *Natural History*, vol. 72, n° 2, New York, 1962.

Handy, E. S. Craighill:

"The Native Culture in the Marquesas", *B. P. Bishop Museum, Bull.* 9, Honolulu, 1923.

Handy, E. S. Craighill and Pukui, M. Kawena:

"The Polynesian Family System in Ka-'u, Hawai'i", *The Polynesian Society*, Wellington, N. Z., 1958.

Harrington, J. P.:

"The Ethnogeography of the Tewa Indians" *29th ARBAE* (1907—1908), Washington, D. C., 1916.

Hartmann, C.:

"Traditional Belief concerning the Generation of the Opossum", *JAFL*, vol. 34, n° 133. 1921.

Hartt, Ch. F.:

*Os Mitos Amazōnicos da Tartaruga*, tradução e notas de L. da Camara Cascudo, Recife, 1952.

Hastings, J. ed.:

*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vol., New York, 1928.

Heizer, R. F.:

"Domestic Fuel in Primitive Society", *Journ. of the Royal Anthropol. Inst.*, vol. 93, pt. 2, 1963.

Henry, J.:

*Jungle People. A Kaingáng tribe of the Highlands of Brazil*, New York, 1941.

Hissink, K. und Hahn, A.:

*Die Tacana*, *I. Erzählungsgut*, Stuttgart, 1961.

Hoehne, F. C.:

*Botanica e agricultura no Brasil* (*seculo* 16), São Paulo, 1937.

Hoffmann-Krayer, E:

*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. 9, Berlin, 19 41.

Hohenthal, W.:

"Notes on the Shucurú Indians of... Pernambuco, Brazil",

*RMP*, n. s. , vol 8, São Paulo, 1954.

Holmer, N. M. and Wassen, H. :

*Mun-Igala or the Ways of Muu. A Medicins Song from the Cunas of Panama*, Göteborg, 1947.

Hurault, J. :

"Les Indiens de la Guyane française", *Nieuwe West-Indische Gids* 42, The Hague, 1963.

Huxley, F. :

*Affable Savages*, London, 1956.

Ihering, R. von:

*Dicionário dos animais do Brasil*, São Paulo, 1940. (N. -B. — Nous citons parfois d'après la première version de cet ouvrage, parue sous le *même titre dans le*: *Boletim de Agricultura*, São Paulo, 1931—1938. )

Im Thurn, E. F. :

*Among the Indians of Guiana*, London, 1883.

Jakobson, R. :

(1) *Selected Writings*. I. *Phonological Studies*, 'S-Gravenhage, 1962.

(2) *Essais de Linguistique générale*, Paris, 1963.

Karsten, R. :

(1) "Mitos de los Indios Jibaros (Shuara) del Oriente del Ecuador", *Boletin de la Sociedad ecuatoriana de estudios historicos americanos*, n° 6, Quito, 1919.

(2) "The Head-Hunters of Western Amazonas", *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum*, t. 7, n° 1, Helsingfors, 1935.

Kempf, F. V.:

"Estudo sôbre a Mitologia dos Indios Mundurucus", *Arquivos do Museu Paranaense*, vol. 4, Curitiba, 1944－1945.

Koch-Grünberg, Th.:

(0) *Anfänge der Kunst im Urwald*, Berlin, 1905.

(1) *Von Roroima zum Orinoco. Zweites Band. Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna Indianer*, Berlin, 1916.

(2) *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens*, n. ed.: Stuttgart, 1921.

(3) *Indianermäirchen aus Südamerika*, Iena, 1921.

Kozak, V.:

"Ritual of a Bororo Funeral", *Natural History*, vol. 72, n° 1, New York, 1963.

Krause, F.:

*In den Wildnissen Brasiliens*, Leipzig, 1911.

Kruse, A.:

(1) "Mundurucú Moieties", *Primitive Man*, vol. 8, 1934.

(2) "Erzählungen der Tapajoz-Mundurukú", *Anthropos*, t. 41-44, 1946—1949.

(3) "Karusakaybë, der Vater der Mundurukú", *Anthropos*, t. 46, 1951 et 47, 1952.

(4) "Pura, das Höchste Wesen der Arikéna", *Anthropos*, vol. 50, fasc. 1－3, 1955.

Lehmann-Nitsche, R.:

(1) "La Astronomia de Los Matacos", *RMDLP*, t. 27 (3e série, t. 3), Buenos Aires, 1923.

(2) "La Astronomia de los Vilelas", *RMDLP*, t. 28 (3e série, t.

4), Buenos Aires. 1924—1925.

(3) "La Constelación de la Osa Mayor", *RMDLP*, t. 28 (3ᵉ série, t. 4), Buenos Aires, 1924—1925.

(4) "La Astronomia de los Tobas", *RMDLP*, t. 27 (3ᵉ série, t. 3), Buenos Aires, 1923.

(5) "La Astronomia de los Tobas (segunda parte)", *RMDLP*, t. 28 (3ᵉ série, t. 4), Buenos Aires, 1924—1925.

Léry, Jean de:

*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, éd. Gaffarel, 2 vol., Paris, 1880.

Lévi-Strauss, C.:

(0) "Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo", *Journal de la Société des Américanistes*, n. s., t. XVIII, fasc. 2, Paris, 1936.

(1) "Tribes of the right bank of the Guaporé River", *in*: *HSAI*, *BBAE* 143, 7 vol. Washington, D. C., 1946—1959.

(2) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.

(3) *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.

(4) "The Family", *in*: H. L. Shapiro, ed., *Man, Culture and Society*, New York, 1956.

(5) *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.

(6) "La Geste d'Asdiwal", *École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, Annuaire(1958—1959), Paris, 1958.

(7) *Leçon Inaugurale* faite le mardi 5 janvier 1960 (Collège de France, chaire d'Anthropologie Sociale), Paris 1960.

(8) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.

(9) *La Pensée sauvage*, Paris, 1962.

Limber, D. Nelson:

"The Pleiades", *Scientific American*, vol. 207, n° 5, 1962.

Lipkind, W.:

(1) "Caraja Cosmography", *JAFL*, vol. 53, 1940.

(2) "The Caraja", *in*: *HSAI*, *BBAE* 143, 7 vol., Washington. D. C., 1946 - 1959.

Lukesch, A.:

(1) "Über das Sterben bei den nördlichen Kayapó-Indianern", *Anthropos*, vol. 51, fasc. 5 - 6, 1956.

(2) "Bepkororôti, eine mythologische Gestalt der GorotireIndianer", *Wiener Vö'lkerkundliche Mitteilungen*, vol. 7, Band 2, n° 1 - 4, Wien, 1959.

Maciel, M.:

*Elementos de Zoologia geral e descriptiva de accordo com a fauna brasileira*, Rio de Janeiro-Paris, 1923.

Magalhães, B. de:

"Vocabulario da lingua dos Bororos-Coroados do Estade de Mato-Grosso", *RIHGB*, t. 83 (1918), Rio de Janeiro 1919.

Magalhães, A. A. Botelho de:

*Impressões da Commissão Rondon*, 5e éd., São Paulo, 1942.

Mahr, A. C.:

"Delaware Terms for Plants and Animals in the Eastern Ohio Country: A Study in Semantics", *Anthropological Linguistics*, vol. 4, n° 5, Bloomington, 1962.

Mayers, M.:

*Pocomchi Texts*, University of Oklahoma, Norman, 1958.

Métraux, A.:

(1) *La Religion des Tupinamba*, Paris, 1928.

(2) "Mitos y cuentos de los Indios Chiriguano", *RMDLP*, t. 23, Buenos Aires, 1932.

(3) "Myths and Tales of the Matako Indians", *Ethnological Studies*, 9, Göteborg, 1939.

(4) "A Myth of the Chamacoco Indians and its Social Significance", *JAFL*, vol. 56, 1943.

(5) "Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco", *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 40, Philadelphia, 1946.

(6) "The Botocudo", *in*: *HSAI*, *BBAE* 143, 7 vol., Washington, D. C., 1946—1959.

(7) "Ensayos de Mitologia comparada sudamericana", *America Indigena*, vol. 8, n° 1, Mexico, 1948.

(8) "Mythes et Contes des Indiens Cayapo (Groupe Kuben-Kran-Kegn)", *RMP*, n. s., vol 12, São Paulo, 1960.

Montoya, A Ruiz de:

*Arte, vocabulario, tesoro y catacismo de la lengua Guarani* (1640), Leipzig, 1876.

Mooney, J.:

"Myths of the Cherokee", 19*th ARBAE*, Washington, D. C., 1898.

Murphy, R. F.:

(1) "Mundurucú Religion", *UCPAAE*, vol. 49, n° 1, Berkeley-Los Angeles, 1958.

(2) *Headhunter's Heritage*, Berkeley-Los Angeles, 1960.

Murphy, R. F. and Quain, B. :

"The Trumaí Indians of Central Brazil", *Monographs of the American Ethnological Society*, 24, New York 1955.

Nantes, Martin de:

*Relation Succinte et Sincère*, etc. Quimper, s. d. [1706].

Nelson, E. W. :

"The Eskimo about Bering Strait", 18*th ARBAE*, Washington D. C. , 1899.

Nimuendaju, C. :

(1) "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 46, 1914.

(2) "Sagen der Tembé-Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 47, 1915.

(3) "Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipaia-Indianer", *Anthropos*, vol. 14 - 15, 1919 - 1920 et 16 - 17,1921—1922.

(4) "Os Indios Parintintin do rio Madeira", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 16, Paris, 1924.

(4a) "Die Palikur-Indianer und ihre Nachbarn" *Göteborgs Kungel. Vetenskapsoch vitterhets-Samhalle Handligar* Fjarde Foljden, Band 31 n° 2, 1926.

(5) "The Apinayé", *The Catholic University of America, Anthropological Series*, n° 8, Washington, D. C. , 1939.

(6) "The Šerente" , *Publ. of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund*, vol. 4, Los Angeles 1942.

(7) "Šerenté Tales", *JAFL*, vol. 57, 1944.

(8) "The Eastern Timbira", *UCPAAE*, vol. 41, Berkeley-Los *Angeles*, 1946.

(9) "Social Organization and Beliefs of the Botocudo of *Eastern Brazil*" *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 2, n° 1, 1946.

(10) "The Mura and Pirahá", *in*: *HSAI*, *BBAE* 143, 7 vol., Washington D. C., 1946—1959.

(11) "The Cawahib, Parintintin, and their Neighbors", *in*: *HSAI*, *BBAE* 143, 7 vol., Washington, D. C., 1946—1959.

(12) "The Tucuna", *in*: *HSAI*, *BBAE* 143, 7 vol., Washington, D. C., 1946—1959.

(13) "The Tukuna", *UCPAAE*, vol. 45, Berkeley-Los Angeles, 1952.

(14) "Apontamentos sôbre os Guarani", *trad. et notas de Egon Schaden*. *RMP*, n. s. vol. 8, São Paulo, 1954.

Sino, B. de:

*Etnografia chiriguana*, La paz, 1912.

Nordenskiöld, E.:

(1) *Indianerleben*, El Gran Chaco, Leipzig, 1912.

(2) *Indianer und Weisse in Nordostbolivien*, Stuttgart, 1922.

Ogilvie, J.:

"Creation Myths of the Wapisiana and Taruma, British Guiana", *Folk-Lore*, vol. 51, London, 1940.

Oliveira, C. E. de:

"Os Apinagé do Alto Tocantins", *Boletim do Museu Nacional*, vol. 6, n° 2, Rio de Janeiro, 1930.

Oliveira, J. F. de:

"The Cherente of Central Brazil", *Proceedings of the 18th Congress of Americanists*, London, 1912, Part Ⅱ, London, 1913.

[Oliveira, de] Feliciano, J.:

"Os Cherentes", *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*, São Paulo, 1918.

Orico, O.:

(1) *Mitos Amerindios*, 2e éd., São Paulo, 1930.

(2) *Vocabulario de Crendices Amazonicas*, São Paulo-Rio de Janeiro, 1937.

Osborn, H.:

"Textos Folkloricos Guarao Ⅱ", *Antropologica*, 10, Caracas, 1960.

Osgood, C.:

"Ingalik Social Culture", *Yale University Publ. in Anthropology*. vol. 53, New Haven, 1958.

Ovide:

*Les Métamorphoses*.

Palavecino, E.:

"Takjuaj. Un personaje mitológico de los Mataco", *RMDLP*. n. s., nº 7, *Antro-pologia*, t. Ⅰ. Buenos Aires, 1930—1941.

*Parsons, E. C.*:

(1) "Zuni Tales", *JAFL*, vol. 43, 1930.

(2) *Pueblo Indian Religion*, 2 vol., Chicago, 1939.

Pereira, Nunes:

*Bahira e suas experiências*, Edição popular. Manaus, 1945.

Pierini, F.:

"Mitologia de los Guarayos de Bolivia", *Anthropos*, vol. 5, 1910.

Piso, G. et Marcgravi de Liebstad, G.:

*Historia naturalis Brasiliae*, etc., Lugd. Bat. et Amsterdam, 1648.

Pitou, L. A.:

*Voyage à Cayenne, dans les deux Amériques et chez les anthropophages*, 2 vol., 2e éd., paris, 1807.

Plutarque:

"De Isis et d'Osiris", *Les Œuvres morales de—*, trad. Amyot, 2 vol., Paris, 1584.

Pompeu Sobrinho, Th.:

"Lendas Mehim", *Revista do Instituto do Ceará*, vol. 49, Fortaleza, 1935.

Porée-Maspero, E.:

*Cérémonies privées des Cambodgiens*, Pnom-Penh, 1958.

Preuss, K. Th.:

(1) *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 vol., Göttingen, 1921—1923.

(2) *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen mit Beobachtungen unter mexikanischen Indianern*, 3 vol., Leipzig, 1912.

Quicherat, L.:

*Thesaurus Poeticus Linguae Latinae*, Paris, 1881.

Raynaud, G.:

*Les Dieux, les héros et les hommes de l'ancien Guatemala*, Paris, 1925.

Reichel-Dolmatoff, G.:

*Los Kogi*, 2 vol., Bogota, 1949 - 1950 et 1951.

Rhode, R.:

"Einige Notizen über den Indianerstamm der Terenos", *Zeit. d. Gesell. f. Erdkunde zu Berlin*, vol. 20, 1885, p. 404 - 410.

Ribeiro, D.:

(1) "Religião e Mitologia Kadiueú", *Serviço de Proteção aos Indios*, Publ. n° 106, Rio de Janeiro, 1950.

(2) "Noticia dos Ofaié-Chavante", *RMP*, n. s., vol. 5, São Paulo, 1951.

Ribeiro, D. et B. G.:

*Arte plumaria dos indios Kaapor*, Rio de Janeiro, 1957.

Rink, H.:

*Tales and Traditions of the Eskimo*, Edinburgh-London, 1875.

Rivet, P. et Rochereau, H. J.:

"Nociones sobre creencias usos y costumbres de los Catios Occidente de Antioquia", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 21, Paris, 1929.

Rochereau, H. J.:

"Los Tunebos. Grupo Unkasia", *Revista Colombiana de Antropologia*, vol. 10, Bogota, 1961.

Rodrigues, J. Barbosa:

"Poranduba Amazonense", *Anais da Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro*, vol. 14, 1886 - 1887, fasc. 2, Rio de Janeiro, 1890.

Rondon, C. M. da Silva:

"Esbôço gramatical e vocabulário da lingua dos Indios Borôro." *Publ n° 77 da Comissào... Rondon. Anexo 5, etnografia*,

Rio de Janeiro, 1948.

Roth, W. E. :

(1) "An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians", 30*th ARBAE* (1908—1909), Washington, D. C. , 1915.

(2) "An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians", 38*th ARBAE*(1916—1917), Washington, D. C. , 1924.

Rouget, G. :

"Un Chromatisme africain", *L'Homme. Revue française d'-Anthropologie*, t. 1, n° 3, Paris, 1961.

Russell, F. :

"The Pima Indians", 26*th ARBAE* (1904—1905), Washington, D. C. , 1908.

Ryden, S. :

" Brazilian Anchor Axes ", *Etnologiska Studier* 4, Göteborg, 1937.

Sahagun, B. de:

*Florentine Codex. General History of the Things of New Spain.* In 13 parts; transl. by A. J. O. Anderson and Ch. E. Dibble, Santa Fé, N. M. , 1950—1963.

Saintyves, P. :

"Le Charivari de l'adultère et les courses à corps nus", *L'Ethnographie*, Paris, 1935.

Sampaio, T. :

"Os Kraôs do Rio Preto no Estado da Bahia" *RIHGB*, vol. 75 (1912), Rio de Janeiro, 1913.

Santa-Anna Nery, F. J. de:

*Folk-lore brésilien*, Paris, 1889.

Schaden, E. :

(1) "Fragmentos de mitologia Kayuá", *RMP*, n. s. , vol. 1, São Paulo, 1947.

(2) "A Origem e a posse do fogo na mitologia Guarani", *Anais do* 31 *Congr. Intern. de Americanistas*, São Paulo, 1955.

(3) *A Mitologia Heróica de Tribos Indigenas do Brasil*, Rio de Janeiro, 1959.

Schomburgk, R. :

*Travels in British Guiana* 1840—1844. Transl and Edit. by W. E. Roth, 2 vol. , Georgetown, 1922.

Schultz, H. :

"Lendas dos indios Krahó", *RMP*, n. s. , vol. 4, São Paulo, 1950

Seler, E. :

*Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vol. , n. ed. Graz, 1961.

Simpson, G. G. :

"A Carib (Kamarakoto) Myth from Venezuela", *JAFL*, vol. 57, 1944.

Speck, F. G. :

"Catawba Texts", *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 24, New York, 1934.

Spencer, R. F. :

"The North Alaskan Eskimo", *BBAE* 171, Washington, D.C. , 1959.

Spencer, B. and Gillen, F. J. :

*The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904.

Spitzer, L.:

"Patterns of Thought and of Etymology. I. Nausea>of (>Eng.) Noise", *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, vol. 1, n° 3, New York, 1945.

Steinen, K. von den.

(1) " 'Plejaden' und 'Jahr' bei Indianern des nordöstlischen Südamerikas", *Globus*, vol. 65, 1894.

(2) *Entre os aborigenes do Brasil central*, São Paulo, 1940.

Stevenson, M. C.:

"The Zuñi Indians", *23rd ARBAE*, Washington, D.C., 1905.

Stone, D.:

"The Talamancan Tribes of Costa Rica", *Papers of the Peabody Museum of Archaeol. and Ethnol.*, *Harvard Univ.*, *vol.* 43, n° 2, Cambridge, Mass., 1962.

Stradelli, E.:

"Vocabulario da lingua geral portuguez-nheêngatu e nheêngatu-portuguez etc.", *RIHGB*, t. 104, vol. 158, Rio de Janeiro, 1929.

Strömer, C. von:

"Die Sprache der Mundurukú", *Anthropos: Collection Internationale de Monographies Linguistiques*, 2, Wien, 1932.

Strong, W. D.:

"Aboriginal Society in Southern California", *UCPAAE*, vol. 26, 1926.

Swanton, J. R.:

"Myths and Tales of the Southeastern Indians", *BBAE* 88,

Washington, D. C., 1929.

Tastevin, C.:

(1) *La Langue Tapïhïya dite Tupï ou V'eẽngatu*, etc. (Schriften der Sprachenkommission, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Band Ⅱ), Vienne, 1910.

(2) "Nomes de plantas e animaes em lingua tupy", *RMP*, t. 13, São Paulo, 1922.

(3) "La légende de Bóyusú en Amazonie", *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*, 6ᵉ année, n° 22, Paris, 1925.

Taylor, D.:

"The Meaning of Dietary and Occupational Restrictions among the Island Carib", *American Anthropologist.*, n. s., vol. 52, n° 3, 1950.

Teschauer, P. C.:

"Mythen und aite Volkssagen aus Brasilien", *Anthropos*, vol. 1, 1906.

Thevet, A.:

*La Cosmographie Universelle*, 2 vol., Paris, 1575.

Tocantins, A. M. G.:

"Estudos sobre a tribu Munduruku", *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, t. 40, parte primeira, Rio de Janeiro, 1877.

Valdez, J. Fernandez.:

*Novo Diccionario Portuguez-Francez e Francez-Portuguez.*, 8ᵉ éd., Rio de Janeiro-Paris, 1928.

Vanzolini, P. E.:

"Notas sôbre a zoologia dos indios Canela", *RMP*, n. s., vol.

10, São, Paulo, 1956 - 1958.

Wagley, Ch. :

"World View of the Tapirapé Indians", *JAFL*, vol. 53, 1940.

Wagley, Ch. and Galvão, E. :

"The Tenetehara Indians of Brazil", *Columbia Univ. Contributions to Anthropology*, n° 35, New York, 1949.

Wallis, W. D. and R. S. :

*The Micmac Indians of Canada*, Ninneapolis, 1955.

Wassen, H. :

(1) "Cuentos de los Indios Chocós", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 25, Paris, 1933.

(2) "Mitos y Cuentos de los Indios Cunas", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 26, Paris, 1934.

(3) "Some Cuna Indian Animal Stories, with Original Texts", *Etnologiska Studier* 4, Göteborg, 1937.

(4) "De la Identificación de los Indios Paparos del Darien", *Hombre y Cultura*, *t.* 1, n° 1, Panamá, 1962.

Watson, J. B. :

"Cayuá Culture Change: A Study in Acculturation and Methodology", *Memoi no.* 73 *of the American Anthropological Association*, 1952.

Westermarck, E. :

*The History of Human Marriage*, 3 vol, New York, 1922.

*Wilbert*, *J.* :

"A Preliminary Glotto-chronology of Gé", *Anthropological Linguistics*, vol. 4, n° 2, Bloomington, 1962.

Wirth, D. M. :

(1) "A mitologia dos Vapidiana do Brasil", *Sociologia*, vol. 5, n° 3, São Paulo, 1943.

(2) "Lendas dos Indios Vapidiana", *RMP*, n. s., vol. 4, São Paulo, 1950.

Wissler, C. and Duvall, D. C.:

"Mythology of the Blackfoot Indians", *Anthropol. Papers of the Amer*, *Mus. of Nat. Hist.*, vol. Ⅱ. New York, 1908.

Zerries, O.:

(1) "Sternbilder als Ausdruck jägerischer Geisteshaltung in Südamerika", *Paideuma*, Band 5, Heft 5, Bamberg, 1952.

(2) "The Bull-roarer among South American Indians", *RMP*, n. s., vol. 7, São Paulo, 1953.

(3) "Kürbisrassel und Kopfgeister in Südamerika", *Paideuma*, Band 5, Heft 6, Bamberg, 1953.

Zingg, M.:

"The Genuine and Spurious Values in Tarahumara Culture", *American Anthropologist*, n. s, vol. 44, n° 1, 1942.



# 神话索引

## I 按序号和主题

## Ⅱ 按部落



[General Information]
书名=神话学 生食和熟食 le cru et le cuit
作者=（法）克洛德·列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）著；周昌忠译
页码=505
ISBN=505
SS号=11849285
dxNumber=000006151035
出版时间=2007
出版社=该引擎未能查询到
定价：75.00